escritos de filosofia VII

Raízes da modernidade

Henrique C. de Lima Vaz

Neste início do terceiro milênio, deparamo-nos com um surpreendente paradoxo. De um lado, somos engolfados pela pujança de uma razão plural, pela voragem das racionalidades que se multiplicam, que exploram os recantos mais longínquos do planeta e penetram nos desvãos mais íntimos da subjetividade. De outro, há uma razão fatigada, que reconhece a sua impotência em reconstruir a morada simbólica do homem e anuncia, no alvorecer de um novo século, o crepúsculo de uma modernidade desencantada. É nesse horizonte de perplexidades que vemos emergir uma profusão caótica de interpretações e diagnósticos sobre o nosso tempo, que oscilam, na ciclotimia dos modismos, das mais sombrias previsões às mais tolas expectativas. *Raízes da modernidade* é o sétimo volume de uma obra que nos impressiona menos pela extensão do que pela inusitada convergência de erudição e rigor, de densidade de pensamento e clareza de argumentação. Sendo um ensaio, como o define o seu autor, não se confunde, no entanto, na torrente dessa ensaística apressada, em que tantos parecem não almejar mais do que o breve fulgor da mídia. Ao contrário, o leitor tem em mãos o fruto de uma meditação ponderada, mas perseverante, que se abisma no solo metafísico do ocidente, sem se perder nas últimas florações da impressionante fronde intelectual de nossa civilização. É investigação de raízes, que vai buscar na crise do século XIII, na dramática profunda das opções metafísicas, o destino que iria efetivar-se nos séculos vindouros. É uma investigação radical, porque se o destino não é cega necessidade, mas realização de um sentido, este deve ser interrogado em suas raízes ontológicas, por onde corre a seiva de sua inteligibilidade.

CARLOS ROBERTO DRAWIN

PE. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, SJ, doutor em Filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, é professor emérito da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (UFMG), diretor e professor da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus (Belo Horizonte), editor de *Síntese – Revista de Filosofia* e diretor da **Coleção Filosofia**. Por Edições Loyola publicou **Escritos de Filosofia**: *I: Problemas de fronteira; II: Ética e cultura; III: Filosofia e cultura; IV: Introdução à Ética filosófica – 1 (parte histórica); V: Introdução à Ética filosófica – 2 (parte sistemática); VI: Ontologia e história*, **Antropologia Filosófica** *I (parte histórica e primeira seção da parte sistemática)* e *II (segunda e terceira seções da parte sistemática)* e **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**.

Dirigida pela Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, a **Coleção Filosofia** reúne textos de filósofos brasileiros contemporâneos, traduções de textos clássicos e de outros filósofos da atualidade, pondo a serviço do estudioso de filosofia instrumentos de pesquisa selecionados segundo os padrões científicos reconhecidos da produção filosófica.

Henrique C. de Lima Vaz, SJ

Escritos de Filosofia VII

Raízes da Modernidade

Alexandre

Direção

Fidel García Rodríguez, SJ

Edição de texto

Danilo Mondoni, SJ

Revisão

Marcos Marcionilo

Diagramação

Telma dos Santos Custódio

Edições Loyola
Rua 1822 nº 347 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
Caixa Postal 42.335 – 04218-970 – São Paulo, SP
☎: (0**11) 6914-1922
📠: (0**11) 6163-4275
Home page e vendas: www.loyola.com.br
Editorial: loyola@loyola.com.br
Vendas: vendas@loyola.com.br

ISBN: 85-15-02460-8

SUMÁRIO

ADVERTÊNCIA PRELIMINAR

Os textos aqui reunidos foram redigidos entre 1997 e 2001. Para indicação dos textos já publicados, ver *Fontes bibliográficas*.

O livro é dividido em duas partes: a primeira, e mais longa, contém o ensaio inédito *Raízes da Modernidade*; a segunda, alguns artigos que consideramos complementares ao texto principal.

Não parece difícil ao leitor atento descobrir a razão que nos levou a reunir esses textos num só volume. Ela está presente nos termos do problema que percorre todas as nossas páginas e que se formula como interrogação permanente sobre a chamada *modernidade*, sua gênese, sua natureza e seu destino. Julgamos, no entanto, útil advertir que entendemos aqui por *modernidade* o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas. Elas constituem o domínio das referências normativas do pensar e do agir para a imensa maioria dos chamados *intelectuais* do nosso tempo. Entre esses, ocupa um lugar consagrado por uma tradição plurimilenar a *gens philosophica*. Dentro dessa tradição ousamos nos situar. Mas nela reivindicamos a legitimidade de uma linha filosófica especificamente cristã, em cujo prolongamento nos reconhecemos. Nossas reflexões no presente livro, como em outros textos anteriores, constituem, na verdade, um ensaio sempre recomeçado de resposta a uma pergunta que nos é freqüentemente dirigida: pode o estudioso que se professa cristão permanecer dentro desse universo da tradição filosófica ou deve, por honestidade intelectual, emigrar para o campo do fideísmo dogmático, de uma praxeologia voluntarista, da evasão mística ou, simplesmente do sentimento religioso puramente subjetivo?

Dedicamos este livro *non solum in memoriam sed et in laudem* ao nosso inesquecível professor de matemática e física no Seminário de

Problemas Científicos (1941-1944) da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus, então sediada em Nova Friburgo (RJ), Pe. Francisco Xavier Roser, SJ (1904-1967). Natural de Linz (Áustria), Pe. Roser era doutor em física pela Universidade de Viena, discípulo e colaborador do Prêmio Nobel de Física, Viktor Hess, nas primeiras investigações sobre os raios cósmicos; trabalhou com Enrico Fermi e o grupo da Universidade de Chicago e foi fundador do Instituto de Física da PUC-RJ. Cientista e humanista, deixou-nos entrever o fascinante mundo da matemática moderna e abriu-nos generosamente os vastos horizontes da física do século XX. Introduziu-nos no problema das relações entre filosofia e ciência e chamou nossa atenção para os desafios então levantados pela lógica e pela epistemologia do Círculo de Viena (depois, de Chicago). Nos longínquos idos de 1940 falou-nos de um certo Pierre Teilhard de Chardin, então retido na China ocupada pelos japoneses.

À sua grata memória fiquem, pois, dedicadas estas páginas de recordação e admiração do velho aluno agradecido.

Expressamos sinceros agradecimentos ao nosso colega, Prof. Danilo Mondoni, pelo trabalho de atenta e competente correção dos textos e preparação dos índices.

Belo Horizonte, julho de 2001
HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, SJ.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

1. A metafísica da Idéia em Tomás de Aquino, *Síntese* 90 (2001) 5-16.

2. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI, *Síntese* 80 (1998) 19-42.

3. Esquecimento e memória do ser, *Síntese* 88 (2000) 149-163.

Capítulo 1

FENOMENOLOGIA E AXIOLOGIA DA MODERNIDADE

Embora o presente ensaio detenha-se longamente na reconstituição da crise doutrinal que abalou a Universidade de Paris nos fins do século XIII, com profundas conseqüências sobre a evolução posterior da cultura ocidental, nosso propósito ao redigi-lo não é o de trazer qualquer nova contribuição para o conhecimento histórico daquele episódio, o que suporia uma competência de medievista que não possuímos. Nosso ensaio situa-se no âmbito de uma reflexão, que se pretende de natureza *filosófica*, sobre um episódio da história intelectual do Ocidente que preparou, segundo reconhece a historiografia recente, o terceiro grande evento intelectual dessa história. O primeiro foi o nascimento da razão grega, o segundo a assimilação da filosofia antiga pela teologia cristã, o terceiro o advento da razão moderna. Nossa reflexão move-se no terreno da dialética fundamental cujos termos estruturam o sentido e orientam o desenrolar daqueles acontecimentos fundadores: continuidade e descontinuidade, primeiramente, entre mito e razão, depois entre filosofia antiga e teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna.

A escolha do substantivo abstrato *modernidade* para designar o objeto principal das reflexões aqui propostas pretende assinalar os limites dentro dos quais pretendemos manter-nos. Evitamos a expressão *mundo moderno*, por ser demasiado abrangente, abraçando toda a imensa complexidade de novas formas sociais, políticas, organizacionais, culturais, ideológicas, éticas ou religiosas que a civilização ocidental vai progressivamente criando a partir do século XV. Estudar as raízes do *mundo moderno*, a lenta e constante formação de um novo *Lebenswelt* para o homem ocidental, seria tarefa

interdisciplinar muito acima de nossa competência e de nossas forças. *Modernidade*[1], na acepção com que aqui empregamos este termo, pretende designar especificamente o terreno da urdidura das idéias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*. Em suma, *modernidade* compreende o domínio da vida *pensada*, o domínio das idéias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que denominamos *mundo intelectual*. Nele operam, como em seu território nativo, os intelectuais orgânicos de cada época, expressão recebida de Gramsci, mas aqui empregada em sentido mais amplo: os *filósofos* no mundo antigo, os *clérigos* e os *'artistae'* na Idade Média, os *humanistas* da Renascença, os *cientistas-filósofos* do século XVII, os *filósofos* da Ilustração, enfim os *intelectuais* simplesmente do mundo pós-revolucionário. É da *modernidade* pós-renascentista que tentamos identificar as raízes.

Mas é evidente que o mundo intelectual não evolui solitário no espaço simbólico. Ele forma sistema e interage com outras esferas: da organização social, das estruturas de poder, das condutas, das crenças... Se Hegel, porém, ousou dizer que as idéias conduzem o mundo, deve tê-lo movido a essa afirmação o espetáculo de uma civilização na qual a esfera intelectual parece ocupar, de modo aparentemente definitivo, o centro do sistema simbólico, dele emanando um campo de forças no qual as outras esferas simbólicas se alinham e recebem, sob incidências e distâncias diversas como os planetas, a energia luminosa do sol, as idéias elaboradas na esfera intelectual e por ela difundidas.

No espaço dessa difusão é possível tentar uma *fenomenologia da modernidade*, ou seja, o estudo da refração das idéias elaboradas no mundo intelectual na organização social, nas instituições, na escala dos valores, nas crenças e, finalmente, na consciência comum. A esse tipo de fenomenologia da *modernidade* vem sendo dedicada uma vasta

---

1. É sabido que esse substantivo abstrato é recente (Baudelaire, século XIX), ao passo que *moderno* já comparece no francês medieval do século XIV (*Petit Robert*, s. v.).

literatura[2]. Para o nosso propósito, no entanto, é suficiente evocar os traços reconhecidamente originais que atestam a presença de uma *modernidade* específica na aparição histórica dos chamados *tempos modernos*. Como tivemos ocasião de explicar em outro lugar[3], a *modernidade* só se constitui como estrutura de um universo simbólico quando a Razão, no seu uso teórico explícito ou formalizado (*logos demonstrativo*), emerge definitivamente como instância reguladora do sistema simbólico da sociedade, fenômeno que teve lugar originariamente na Grécia do século VI a.C. O primeiro e mais decisivo impacto dessa reorganização dos símbolos fundamentais de representação do mundo ocorre na percepção e na consciência do tempo. Verifica-se aqui a emergência de um *presente* qualitativamente novo onde se exerce o *ato da razão*. Já nos sofistas e em Platão a consciência do tempo é uma consciência *moderna*, sendo essencialmente uma consciência *histórica*. Ela se impõe como tarefa a releitura do tempo presente, contendo uma retrodição crítica do *passado* e a predição racional do *futuro*. Trata-se, pois, de uma consciência *modal*, envolvida na decifração do modo *presente* do tempo (*modus*, *modernum*, *modernitas*: o tempo, a qualidade, a essência).

Ora, é evidente que a forma de relação com o tempo, segundo o modo de privilégio do *presente*, supõe um avançado domínio do tempo em termos de seriação cronológica de eventos e de medida dos intervalos temporais. Supõe, em suma, a constituição de ciências empíricas do tempo, seja do tempo *físico*, diretamente matematizável (astronomia, física), seja do tempo *humano*, ordenado na narração de eventos e atores segundo um paradigma peculiar de causas e efeitos (história). Podemos, pois, considerar como traço essencial na fenomenologia da modernidade ocidental, tal como se constituiu nos chamados *tempos modernos*, um espetacular avanço no domínio do tempo. Dos primeiros relógios mecânicos no século XIV aos relógios

2. Ver, por exemplo, uma análise de cunho sociológico das instituições modernas, sob o ponto de vista da "teoria da ação" (*Theorie des Handels*), em R. Münch, *Die Struktur der Moderne: Grundmunster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernem Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

3. Ver H. C. de Lima Vaz, Transcendência e Religião: o desafio das modernidades, ap. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 223-243 (aqui, pp. 225-230).

eletrônicos dos nossos dias, do tempo cósmico-sacral da primeira Idade Média[4] ao tempo matemático-operacional das ciências e das práticas contemporâneas, assistimos ao irresistível e irreversível processo de modalização do tempo centrado no privilégio do *presente*. Tal processo provoca, aliás, uma tensão dramática entre a *regularidade* do tempo físico na precisão infinitesimal da sua medida e a *aceleração* do tempo histórico, a irrupção do *novo* na rotina do *presente*. Podemos, de resto, observar que a crise atual da modernidade, caracterizada pelo espraiar-se do *niilismo*, pode ser identificada como ruptura dessa tensão, ou seja, pela perda do domínio do *presente* como instância crítica para a avaliação do tempo histórico. Daqui procede a incompreensão do *passado*, tido como peso inerte da tradição[5], e a recusa do *futuro*, rejeitado como indecifrável enigma. A conseqüência facilmente observável é o abandonar-se niilisticamente ao infinito tédio do *presente*[6].

É sobre o fundo dessa mudança radical da relação do ser humano com o tempo que os traços mais caraterísticos da nossa modernidade podem ser desenhados. Esses traços podem, por sua vez, ser comparados a ramos que cresceram a partir do emaranhado de raízes nascidas no solo cultural que precedeu a formação da modernidade. É esse o solo da Idade Média tardia, e são essas raízes que nos propomos investigar. São raízes propriamente *intelectuais*, pois é no campo das idéias que começa a definir-se um novo sistema de razões e representações que um dia irão formar a árvore do mundo moderno da vida. Não pretendemos, evidentemente, percorrer a imensa literatura dedicada a investigar e interpretar essa formação da modernidade[7]. Parece-nos, no

---

4. A propósito, ver HERVÉ MARTIN, *Mentalités médiévales* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 1996, pp. 155-174; 349-370.

5. A transferência do ritmo acelerado das inovações técnicas para a esfera dos valores e da produção intelectual provoca a chamada "síndrome de obsolescência", ou seja, a rápida perda de interesse e significação, tudo o que um intervalo de tempo, mesmo presente, começa a distanciar do obsessivo *presente*.

6. Um dos aspectos desse problema é analisado brilhantemente por PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF em seu livro *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000. Ver igualmente KRZYSTOF POMIAN, *Sur l'histoire* (Folio-Histoire), Paris, Gallimard, 1995, pp. 233-262.

7. Ver as bibliografias de R. MÜNCH, *op. cit.*, pp. 688-717 e de A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, pp. 433-448.

entanto, conveniente, antecipando os resultados da nossa análise, destacar três traços nos quais aparecem mais nitidamente as raízes intelectuais que crescerão na futura modernidade.

O primeiro desses traços inscreve-se no campo da relação de *objetividade* do ser humano com o mundo[8]. Podemos observá-lo na dramática aceleração, a partir do século XVII, do lento processo iniciado com os primeiros passos do *homo sapiens*, a saber: a passagem do mundo *natural* ao mundo *técnico*. Tal aceleração provoca a exigente, difícil mas inevitável adaptação do indivíduo vivendo, para usar os termos de A. Koyré, no mundo do "aproximadamente" (*à peu-prés*) ao universo da "exatidão" (*précision*). Nesse universo a inovação tecnológica é um dos parâmetros fundamentais de um tempo rigorosamente regido pelo *presente* da razão técnica[9]. Ao remontar à raiz intelectual desse novo estilo caracteristicamente moderno de relação do indivíduo com seu mundo *objetivo*, que passa a ser ocupado pelos *objetos* no sentido estrito, iremos, sem dúvida, encontrar o transcorrer intelectual da crise e final dissolução do cosmos aristotélico que se prolonga de fins do século XIII ao século XVII[10].

O segundo traço manifesta-se no domínio das relações *intersubjetivas*[11]. Ele se torna visível com a aparição e a afirmação histórica do *indivíduo*. O indivíduo define-se aqui como ser *social* no sentido especificamente moderno, envolvido também numa múltipla e igualmente exigente e imperiosa relação com o *tempo* socialmente mensurável da formação, da profissão, do trabalho, do lazer... Esse fenômeno é inadequadamente descrito como *individualismo*. Na verdade, nunca como no espaço da modernidade o ser humano é perma-

---

8. Sobre a "relação de objetividade", ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica II*, São Paulo, Loyola, ²1992, pp. 9-48.

9. Na bibliografia recente sobre o tema da técnica, assinalamos a importante tese de Dominique Bourg, *L'homme artifice, essai sur la technique*, Paris, Gallimard, 1998.

10. Quando nos referimos à formação do mundo moderno como mundo técnico, convém ter presente que não defendemos uma concepção idealista de uma sobredeterminação de idéias já constituídas sobre o desenvolvimento da cultura material ou da evolução social. Há uma intercausalidade dialética entre os chamados componentes infraestruturais e estruturais da cultura, aqueles evoluindo segundo o seu dinamismo próprio, guardando, porém, uma correspondência com as idéias e problemas que se apresentam na esfera simbólica da *razão*.

11. Sobre a "relação de intersubjetividade", ver *Antropologia Filosófica II*, pp. 49-91.

nentemente intimado a tornar-se *outro* a partir da sua própria *identidade* penosamente conquistada, a arrancar-se de si mesmo, a alienar-se, em suma, a tornar-se *social*. Com efeito, seu maior desafio é no campo da "invenção do social"[12], levantado por todas as utopias socializantes que sulcam o solo do mundo moderno. O *social* mostra-se como o lugar de realização efetiva do postulado fundamental da *autonomia*, sobre o qual repousa a concepção moderna do indivíduo. Ora, a busca das raízes intelectuais do *social* levar-nos-ia ao contexto de duas grandes querelas. A primeira será o confronto de concepções antropológicas que se oporão nas controvérsias do século XIII. A segunda verá defrontar-se em luta ideológica intensa ao longo dos séculos XIV e XV as duas teorias políticas do poder sacral e do poder laico, acompanhando a dissolução do cosmos social hierocrático e o advento da esfera autônoma do político, institucionalizada no Estado moderno.

Mais difícil para ser descrita, mas configurando talvez o traço mais significativo de uma fenomenologia da modernidade, manifesta-se essa relação fulcral do ser humano enquanto habitante de um universo de símbolos que denominamos relação de *transcendência*[13]. Com efeito, é segundo os termos desta relação que o universo simbólico recebe uma estrutura coerente, sem a qual seria inabitável. Ora, um dos aspectos mais freqüentemente analisados na fenomenologia da modernidade diz respeito à iniciativa teórica, até agora inédita na história humana, que propugna a imanentização dos termos da relação de *transcendência*, com a abolição da sua dimensão metafísica e a emergência do existente humano como fonte do movimento de autotranscendência desdobrando-se na esfera da imanência: nas instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção autonômica do agir ético, na fundamentação teórica, enfim, da visão do mundo. Tão profunda transformação no espaço circunscrito e hierarquicamente ordenado a partir de um Princípio transcendente, onde aconteciam e se sucediam em ritmo lento do

---

12. Título do sugestivo livro de JACQUES DONZELOT, *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984, que analisa as vicissitudes teórico-práticas da questão social na sociedade francesa no curso do período republicano (1870...).

13. Ver *Antropologia Filosófica II*, pp. 93-124.

tempo as "coisas humanas" (*tà anthrópina*, Aristóteles) só se tornou possível com a irresistível e dominadora irrupção de uma Razão estruturalmente *operacional*, autodiferenciando-se em múltiplas racionalidades[14]. Ela impõe historicamente a centralidade do Eu racional e fundamenta a seqüência: Eu transcendental, Indivíduo universal, Eu social. Tal seqüência torna-se a instância última instituidora e avaliadora dos *sentidos* objetivamente vividos. Por sua vez, a condição inicial de possibilidade que propicia a descoberta da autotranscendência reside também aqui na mudança qualitativa da relação do ser humano com o tempo. Integrado nos procedimentos da razão operacional e estendendo-se no campo matematicamente medido de seus intervalos, o tempo físico passa a oferecer um modelo essencialmente ambíguo ao tempo histórico e marca com essa ambigüidade o intento de fundar na *historicidade* a autotranscendência do ser humano. Se, por outro lado, partirmos em busca da raiz intelectual mestra, da qual brotou o paradigma da autotranscendência, iremos encontrá-la muito provavelmente no tema matricial do pensamento na Idade Média, a saber: as relações entre fé e razão. Esse tema fixa de maneira quase canônica seus termos na segunda metade do século XIII com o triunfo da razão aristotélica. Ao mesmo tempo, porém, inicia-se o movimento de declínio dessa razão e de crescimento do nominalismo no século XIV, movimento que estará terminado no século XVII com o advento da razão moderna.

Que juízo fazer sobre a modernidade? Que valor atribuir-lhe como forma de civilização, como conquista intelectual, como avanço histórico? A dimensão *axiológica* é, sem dúvida, a mais discutida na vasta literatura sobre a modernidade. Tal literatura tem início, de resto, já nos albores dos tempos modernos, quando a consciência aguda da *novidade* que irrompia dos quadros tradicionais de vida exprimia-se no reconhecimento otimista de novos estilos de existir, de pensar e de agir, e na proposição de novos modelos programáticos de um novo mundo a construir. Francis Bacon e René Descartes podem ser considerados os expoentes mais notáveis dessa nascente

14. Sobre o processo de autodiferenciação da razão moderna, permitimo-nos remeter ao nosso texto Ética e Razão moderna, *Síntese* 68 (1995) 53-84.

axiologia da modernidade, que atravessará a história intelectual do Ocidente nos últimos quatro séculos. Nossa intenção, no entanto, não é a de analisar a modernidade sob esse ponto de vista, e sim a de trazer uma modesta contribuição à sua compreensão *genética*[15]. Julgamos, porém, conveniente, para uma melhor delimitação do campo da nossa reflexão, uma referência a um paradigma hermenêutico clássico que inspira, de uma maneira ou de outra, toda a literatura em torno da axiologia da modernidade. Já mencionamos a forma desse paradigma, a saber: uma dialética entre continuidade e descontinuidade, que acompanha, aliás, toda a evolução da razão ocidental: continuidade e descontinuidade entre mito e razão filosófica no mundo antigo, entre fé e razão clássica na Idade Média, entre fé e razão moderna no mundo pós-medieval. No uso desse paradigma, trata-se de definir a linha de *ruptura* que separa a emergência do realmente *novo* e o progressivo esmaecimento do *antigo*. Na última das modernidades — a que estamos vivendo —, a interpretação da *ruptura* nos interpela particularmente, pois nela é a interpretação da nossa própria existência histórica que está em jogo.

Ora, o paradigma da ruptura só é pensável na pressuposição de uma continuidade que se rompe. Essa pressuposição nos impõe pensar o *novo* como *negação* dialética do *antigo* que lhe dá origem. No acontecer histórico não há, evidentemente, nenhuma emergência do absolutamente *novo*. A continuidade do tempo subjaz a todas as mudanças. O paradigma da *ruptura* deve ser inicialmente formulado segundo os termos da relação que continua a unir o *antigo* e o *novo* no desenrolar histórico da sua separação. A última modernidade ocidental é comumente interpretada a partir de uma *ruptura* com a Idade Média latina[16]. A Idade Média latina é reconhecida conven-

15. A expressão "gênese da modernidade" é usada por Maurice de Gandillac como título de um livro que reúne estudos sobre o mundo intelectual da Idade Média naqueles aspectos nos quais se pode, de alguma maneira, surpreender a modernidade *in statu nascendi*. Ver M. DE GANDILLAC, *Genèse de la modernité: les douze siècles où se fit notre Europe*, Paris, Cerf, 1992.

16. A origem da expressão Idade Média (*media aetas*), criada pelos humanistas do Renascimento, já implica um juízo de valor, referindo-se ao hiato de civilização que é necessário saltar para se reencontrar a civilização antiga, da qual os humanistas se proclamavam herdeiros. Esse fechamento entre parênteses de quase 1.000 anos da cultura

cionalmente como realização, por excelência, de uma civilização cristã. A ruptura presente na formação da modernidade passa a ser entendida, desta sorte, como ruptura com uma determinada figura histórica do cristianismo, ruptura esta que avançará no século XVIII para formas de ruptura radical com toda a tradição cristã. Tal processo foi antes designado com o termo hoje raro de "secularização". É justamente na interpretação dos vínculos históricos que ligam o mundo moderno ao mundo cristão medieval que são propostos diversos paradigmas e, neles, as categorias de uma *axiologia* da modernidade. No centro dessas interpretações está o fenômeno da *ruptura*. Duas leituras contrastantes são aqui propostas. A primeira vê a ruptura como decadência e degradação do *antigo* no *novo*. A segunda acentua a originalidade e avanço do *novo* e a conseqüente invalidação, em princípio, do *antigo*. É necessário lembrar, de resto, que a ruptura atravessa toda a espessura do tecido social e cultural: crenças, idéias, mentalidades, atitudes, práticas sociais. Daqui provém a complexidade do fenômeno a ser interpretado e a extrema dificuldade encontrada pelo intento de se propor uma axiologia compreensiva da modernidade. Da nossa parte, julgamos metodologicamente correta a tentativa de se proceder a uma reconstituição genética das raízes da modernidade, limitada ao campo das idéias ou da legitimação intelectual do *novo* no seu confronto com o *antigo*. Será, pois, tarefa da nossa investigação mostrar como dessas raízes veio finalmente a crescer a árvore da modernidade.

Parece-nos, no entanto, oportuno colocar aqui diante do leitor algumas das interpretações que se tornaram mais conhecidas no campo

---

ocidental (séculos VI-XV) foi reforçado pelos primeiros historiadores modernos da filosofia, que consideraram a linha da evolução filosófica interrompida pela teologia medieval e passavam assim diretamente do neoplatonismo a Descartes. Mas o enorme progresso da historiografia das idéias medievais a partir da segunda metade do século XIX forçou o abandono desse esquema simplista. Ver, a propósito, H. C. DE LIMA VAZ, A história da Filosofia medieval revisitada, *Síntese* 89 (2000) 405-412. Conservamos a expressão Idade Média por comodidade, aceitando, porém, a opinião do eminente historiador ALAIN DE LIBERA: "A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe" [*A Filosofia medieval* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1998, p. 7], tendo em vista as diferentes "Idades Médias": bizantina, islâmica, judia, latina, que convivem e se interpenetram no ecúmeno mediterrâneo.

de uma axiologia da modernidade, e que podem servir de ilustração à nossa própria tentativa. Elas se filiam a um dos dois modelos acima evocados: a ruptura como *decadência* ou a ruptura como *progresso*. Nelas está implícito igualmente um juízo sobre o progressivo distanciamento da modernidade com relação ao universo intelectual cristão e sobre a formação de uma visão do mundo pós-cristã. Com efeito, a interpretação da figura histórica do cristianismo medieval, sobretudo em suas faces teológica, ética e política, constitui um dos elementos essenciais como terreno da ruptura histórica, de toda avaliação da modernidade.

Consideremos primeiramente as formas de avaliação do *novo* na modernidade que dão primazia à tradição teológica e julgam descobrir na novidade moderna a permanência de categorias teológicas transformadas com relação ao seu sentido original. Sobretudo três dessas interpretações alcançaram notoriedade entre os estudiosos:

(i) A leitura *política*, proposta com extraordinária força de persuasão pelo conhecido politólogo alemão Carl Schmitt (1888-1985)[17]. Schmitt vê no Estado moderno a imanentização, na esfera do poder, da onipotência transcendente do Deus cristão. A modernidade é, desta forma, colocada sob o signo do combate descrito por São Paulo (Rm 13,1-5; Cl 1,13-21; Ef 6,13-20) entre os poderes (*exousíai*) que se elevam na imanência do mundo e a soberania de Deus. O núcleo resistente da modernidade está, pois, como já antecipara a clarividência de Hobbes, no problema do poder absoluto ou quase divino reivindicado pelo Estado moderno. Ora, esse problema é, originariamente, de natureza teológica. A ruptura acontece aqui na substituição da legitimação transcendente ou trans-histórica do poder pela sua legitimação histórica imanente: de Deus pelo Estado. A leitura *política* da modernidade, na sua vertente pessimista, exemplar em Carl Schmitt, descobre assim no mundo moderno a construção de uma nova esfera do *divino*, homóloga à antiga esfera sacral, mas cujo centro é agora a essência absolutizada do político na figura do Estado onipotente.

---

17. Sobretudo em sua obra *Politische Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, [4]1979; tr. fr.: *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

(ii) A leitura *historicista* recebeu de Karl Löwith sua expressão mais conhecida. Num ensaio brilhante, e que influenciou profundamente a discussão contemporânea em torno da natureza da modernidade[18], Löwith interpreta o advento dos novos tempos como transposição secularizada da concepção bíblico-cristã da história. Nessa transposição, o desígnio divino e a "economia" da história da salvação são reescritos nas categorias da ideologia do progresso e inscritos na historicidade profana na qual a razão emancipada toma o lugar da profecia. A *filosofia da história* recolhe e transforma a herança da *teologia da história* e torna-se a expressão intelectual mais adequada da essência da modernidade, a saber: o reino do homem como realização efetiva do reino do Espírito anunciado pela profecia[19]. O *novo* na modernidade é, portanto, tributário do *antigo*. Aquela que parece ser a iniciativa teórica mais original da modernidade continua, assim, presa ao cosmos teológico medieval. Tal situação levou Karl Löwith, nos seus últimos escritos, a remontar ao cosmos natural dos gregos e à sua perfeita auto-suficiência como alternativa ao antropocentrismo moderno.

(iii) A leitura *teológico-metafísica*, talvez a mais abrangente e, sem dúvida, a de mais alta ambição especulativa, situando-se em diálogo e em confronto com a filosofia hegeliana do Espírito, é devida ao historiador, politólogo e filósofo Eric Voegelin (1901-1985)[20]. A obra de Voegelin, pela extraordinária erudição histórica,

18. Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949. A versão alemã tem o título *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologische Voraussetzung der Geschichtsphilosophie*, Zürich, Europa, 1953. A idéia central desse texto foi exposta no artigo L'Histoire Universelle et l'événement du salut, *Dieu Vivant* 18 (1956) 55-77.

19. Na perspectiva de Löwith, adquire especial significação a obra do abade calabrês Joaquim de Fiore (1148-1202) e sua doutrina das "três idades". A vindoura "idade do Espírito" terá encontrado sua figura histórica real na modernidade, na qual floresce a "posteridade espiritual" de Joaquim de Fiore. Nessa perspectiva, a modernidade é pensada do modo mais enfático a partir de um arquétipo teológico medieval. Ver a obra já clássica de Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachin de Flora*, 2 vols., Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1979-1981.

20. A concepção de E. Voegelin é exposta em sua grande obra *Order and History*, 5 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1987. Sua crítica da modernidade é exposta sobretudo no livro *A nova Ciência da Política* (tr. br.), Brasília, UNB, 1979 e no 5º vol. inacabado e publicado postumamente de *Order and History* sob o título *The Search of Order* (1987).

pela novidade conceptual e terminológica, pelo teor especulativo do seu desenho fundamental e, finalmente, pela crítica a alguns dos mais sólidos estereótipos mentais da inteligência moderna, impôs-se como uma das mais brilhantes realizações intelectuais do século XX, embora em nenhum momento tenha ocupado a ribalta da cena filosófica[21]. A leitura axiológica da modernidade proposta por Voegelin guiou-se por uma categoria cuja primeira aparição histórica no mundo antigo permite entender melhor, por meio de um procedimento analógico, a natureza da modernidade: a categoria de *gnose*. A essência da gnose é a mensagem da salvação pelo conhecimento (*gnosis*) como iniciativa própria do ser humano. Na gnose antiga, o homem apodera-se do divino e desvenda por suas próprias forças o mistério da sua transcendência. A gnose moderna diviniza o gnóstico no círculo da imanência mundana e lhe confere a tarefa de implantar o reino do Espírito (Voegelin evoca igualmente a profecia de Joaquim de Fiore) como reino do mundo. Tal tarefa cumpre-se nos campos da filosofia, da ética, da política, da vida social. Ela dá origem ao perfil dos indivíduos típicos da modernidade: o intelectual, o político, o capitalista e o trabalhador. Voegelin não hesita em colocar essa essência gnóstica da modernidade sob o signo da "insensatez" (*anoia*) platônica[22], cuja única originalidade, do ponto de vista axiológico, consiste na inversão radical do movimento para a Transcendência, uma inversão, portanto, que atinge a direção do movimento para a Transcendência, que é, para Voegelin, constitutivo do espírito humano.

A axiologia da modernidade como avaliação crítica da sua significação histórica obedece, segundo esse primeiro modelo de paradigma hermenêutico, a um tipo de leitura que descobre nas categorias tidas como mais significativas da *novidade* moderna — a história, a ética, a política, a ciência — a presença de arquétipos teológicos tradicionais retirados do espaço da transcendência e mergulhados na imanência do acontecer histórico. Dessa transposição deformante

21. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, p. 203.
22. *Order and History: In Search of Order*, p. 43.

decorrem, segundo a análise de Voegelin, efeitos profundamente desarticuladores na estrutura do espírito humano[23].

Em contraposição a esse primeiro paradigma interpretativo, que acaba pondo em questão a originalidade intelectual da *novidade* moderna, um segundo modelo hermenêutico se empenhará justamente em reivindicar essa originalidade, esforçando-se por demonstrar, segundo a expressão de um dos seus maiores representantes, a *legitimidade* dos tempos modernos. Essa demonstração deve operar evidentemente com uma concepção distinta da *ruptura* que separa a modernidade do seu passado medieval. De acordo com o primeiro modelo interpretativo, a *ruptura* aconteceu no próprio interior do universo simbólico antigo-medieval, atingindo sua estrutura *teológica*. Ela traduziu-se na completa inversão da direção das linhas mestras que orientavam para a transcendência a ordem dos símbolos. Ora, nesse movimento de inversão o *novo* permanece em dependência estrutural do *antigo*, e sua novidade é fortemente relativizada[24].

Outra é a concepção da ruptura no segundo tipo de modelo interpretativo. Aqui ela tem lugar no terreno profundo formado pelas certezas elementares que sustentam o universo simbólico. Nesse terreno, a *novidade* moderna irrompe como algo jamais acontecido na história passada da humanidade. Ela se anuncia e se define cada vez mais nitidamente como projeto de *autofundação* de todo o universo das significações nos quais se exprimem as razões de existir, de pensar e de operar das sociedades e dos indivíduos. Nessa perspectiva a relação com o *antigo* formula-se de maneira diferente. O *antigo* — no caso, o universo simbólico medieval — contém, de um lado, as condições históricas de possibilidade de emergência do *novo*. Mas, por outro, essa emergência manifesta-se como radical deslegitimação do *antigo*, ou seja, como afirmação absoluta da própria *novidade*. Não é

23. Na lógica desse esquema interpretativo, recebem explicação os fenômenos de *absolutização* de esferas da vida humana que se desprendem da sua posição relativa no todo do universo simbólico, como a política, a tecnociência, a produção, a arte, dando origem ao politeísmo axiológico ou a uma versão da "guerra dos deuses", na expressão de Max Weber, que se trava no campo ético da modernidade.

24. Conceitos como os de "secularização" ou "descristianização" são, desta forma, relativos ao "sacral" ou ao "cristão" por eles negado.

difícil reconhecer nesse modelo de interpretação da modernidade a herança da Ilustração e a expressão do otimismo em face de uma humanidade chegada à plena consciência da sua idade adulta (Kant). Essa consciência irá passar, no entanto, pela prova crítica da filosofia hegeliana e confrontar-se com a prodigiosa multiplicação das racionalidades que tecem o complexo e aparentemente caótico universo simbólico da modernidade nesse fim e começo de século. Como legitimar nesse contexto o projeto essencial da modernidade, ou seja, a autofundação do universo das significações? Tal a pergunta a que tentam responder as propostas interpretativas que agora examinaremos. Para uma avaliação da modernidade, ou uma axiologia do moderno, elas partem do reconhecimento de uma matriz geradora de valores fundamentais nos quais a *novidade* do moderno emerge com evidência irrecusável[25]. Essa evidência implica, por sua vez, uma desvalorização do *antigo*, tido como irremediavelmente obsoleto, e uma promoção do *novo* legitimado pela sua própria vigência histórica.

(i) Em contraposição a Carl Schmitt apresenta-se primeiramente uma outra forma de leitura *política* da modernidade. Na verdade, ela acompanha a evolução de todo o pensamento político moderno, assinalando o progressivo desprender-se da esfera política da sua legitimação religiosa e o aparecimento dos diversos modelos da sua autolegitimação. Essa leitura inspirou a obra recente de Marcel Gauchet[26], que alcançou grande repercussão. O fio condutor de suas análises é a relação histórica entre religião e política ou a história *política* da religião. A tese fundamental de Gauchet[27] tem como ponto de partida o fato histórico universal, ou seja, a função política da religião como legitimadora e mesmo sacralizadora do exercício do

25. Notemos que não estamos aqui em face de uma literatura de *apologia* da modernidade no sentido clássico, como a literatura da Ilustração em polêmica com a tradição. Trata-se de uma hermenêutica da cultura, segundo a qual o *novo* se manifesta como *index sui*, dotado de uma evidência intrínseca que não necessita justificar-se diante do *antigo*.

26. MARCEL GAUCHET, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

27. Ainda recentemente resumida na sua obra *La religion dans la modernité: parcours de la laïcité* (Le Débat), Paris, Gallimard, 1998, pp. 7-30.

poder nas sociedades tradicionais. A partir desse ponto de vista, o cristianismo na sua versão ocidental descreve uma trajetória singular. Nela verifica-se o desenrolar de um processo inédito que inova radicalmente a relação tradicional entre religião e política. Ao termo desse processo, a esfera do político emerge historicamente como englobante último da existência social do indivíduo, reivindicando para si as prerrogativas de autofundamentação e autolegitimação, entendidas como extensão institucionalizada das mesmas prerrogativas que são atribuídas ao indivíduo, o qual deve encontrar na sociedade política a própria imagem ampliada. É difícil não ver nessa moderna figura da *sociedade política*, embora tal aspecto não seja devidamente sublinhado por Gauchet, uma analogia, estabelecida no terreno da imanência, com a instituição eclesial na forma com a qual se consolidou na história do Ocidente. Nesse sentido, Gauchet faz ainda uso (implícito) de um arquétipo teológico. O cristianismo mostra-se, desta sorte, conforme a expressão de Gauchet que adquiriu foros de axioma, como "a religião da saída da religião" , reeditando um lugar-comum da esquerda hegeliana que via no cristianismo a última forma possível de religião. Trata-se, pois, de um processo muito mais profundo e radical do que a simples "secularização", e no qual a modernidade se afirma na sua novidade intrínseca e, portanto, na sua legitimidade. Nesse sentido, ela se mostra irredutível às condições históricas que a precederam e a tornaram possível. Deve-se observar, aliás, que esse imenso processo histórico, cujos episódios se sucedem a partir do século XVIII, não significa o fim da religião como crença ou como satisfação de necessidades subjetivas do indivíduo, que, ao contrário, se exacerbam nesse novo clima de "privatização" da religião. Significa o fim da fundamentação e legitimação religiosas das estruturas sociais (a começar pela família) e políticas. Em suma, estamos assistindo à construção da primeira civilização não-religiosa da história, na qual a modernidade se afirma na sua novidade e na justificação de seus valores[28].

---

28. A formação da sociedade civil como lugar social da satisfação dos interesses privados dos indivíduos, entre eles suas aspirações religiosas, mas subordinados ao interesse universal sob a tutela do Estado, confirma historicamente o projeto propriamente moderno de autofundação da sociedade, nele incluindo todas as iniciativas da subjetividade.

(ii) A interpretação da *cultura*, entendida no seu sentido mais amplo, é um campo privilegiado da reflexão axiológica sobre a modernidade, sendo a cultura o lugar designado do conflito social de valores e contravalores. Qual a natureza da cultura moderna? Onde situar a fonte de emergia de seu formidável dinamismo histórico? Em que terreno deve ser traçada a linha de ruptura com as culturas tradicionais? Qual o ato inaugural de sua aparição histórica? Enfim, que tipo de humanidade está sendo gestado em seu seio e que relação terá com os ideais humanos até agora consagrados pelas gerações do passado? É em torno dessas interrogações que se acumula uma vasta literatura sobre a *axiologia* da modernidade na sua vertente cultural ou sobre o julgamento crítico que somos capazes de proferir sobre o nosso próprio tempo. Entre as mais notáveis tentativas de justificação crítica da modernidade do ponto de vista de uma reflexão sobre a cultura merece especial atenção a do filósofo e historiador das idéias Hans Blumenberg (1920-1996). Autor de uma obra multiforme que se estende a toda a história da cultura ocidental e apoiada em vastíssima erudição, Blumenberg reúne todos os fios da sua intensa meditação justamente numa teoria da modernidade pensada e formulada como demonstração da novidade e legitimidade da cultura moderna e como recusa de todo paradigma hermenêutico que faça uso do conceito de "secularização" ou de explicações que recorram à permanência de arquétipos teológicos no universo conceptual da modernidade. É, pois, nos antípodas de Karl Löwith e de Carl Schmitt que Blumenberg se situa. A obra em que expõe *ex professo* sua leitura da modernidade denomina-se justamente *A legitimidade dos tempos modernos*[29], na qual é posto radicalmente em questão o paradigma da "secularização". Não é pela transformação de um conteúdo *teológico*

29. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966. Uma nova edição, aumentada, foi publicada em 1973 (Suhrkamp, 791 pp.), ou em três livros cujos títulos evocam a temática dominante nas quatro partes da obra original (Suhrkamp, 1973-1976): *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 1ª e 2ª. partes de *LN*; *Das Prozeß der theoretischen Neugierde*, 3ª parte de *LN*; *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, 4ª parte de *LN*. (tr. fr.: *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1993). Uma introdução à problemática dessa obra encontra-se em José Carlos A. de Souza, Modernidade, secularização e crise da modernidade: uma introdução a Blumenberg, *Síntese* 70 (1995) 301-320.

em conteúdo *mundano* que a modernidade se define. Ela manifesta, ao contrário, uma novidade inquestionável em todas as suas manifestações: na cultura intelectual, na moral, na política, na tecnociência e na própria reestruturação do "mundo da vida". A modernidade se caracteriza, em outras palavras, pela aparição histórica do *vazio* de sentido provocado pelo esgotamento da capacidade explicativa do antigo sistema teológico. Esse *vazio* solicita imperiosamente a consciência a ocupá-lo com um conteúdo *novo*, cuja novidade manifesta-se exatamente no distanciamento do antigo conteúdo teológico, na instauração de uma nova estrutura do "mundo da vida". Todas as novas iniciativas da consciência refluem, em última instância, para a auto-afirmação (*Selbstbehauptung*) do indivíduo como ponto fulcral do edifício simbólico da modernidade[30]. Para Blumenberg, a auto-afirmação manifesta-se particularmente na atitude de *curiosidade teórica* voltada inteiramente para o mundo a ser compreendido e transformado, sendo pois o mundo o lugar da comprovação histórica da auto-afirmação do indivíduo. Este apresenta-se, assim, como *causa sui*: fundamento último de seu próprio ser e de seu mundo[31]. A originalidade maior de Blumenberg reside, talvez, no fato de ter conduzido sua demonstração não através da clássica análise dos conceitos, mas na exploração do subsolo da elaboração conceptual onde se forja a linguagem metafórica. Com efeito, as *metáforas* são consideradas por Blumenberg como "categorias da experiência", ocupando uma função mediadora entre a claridade do conceito e o fundo obscuro da realidade percebida. Para estudá-las, Blumenberg criou a disciplina por ele denominada *metaforologia*, da qual toda a obra posterior é uma aplicação destinada a pôr em evidência a novidade e legitimidade dos tempos modernos[32].

30. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 1ª e 2ª partes de *Die Legitimität der Neuzeit*.

31. *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, 3ª p. de *Die Legitimität der Neuzeit*. Nesse livro, Blumenberg descreve a história da *curiosidade* desde os inícios socráticos: a curiosidade contemplativa dos Antigos, a condenação cristã da *vana curiositas*, a curiosidade ativa da consciência moderna. A novidade específica dessa última curiosidade reside no interesse pela *inteligibilidade* do mundo que subsiste depois de esvaziado seu fundamento *teológico*, enigma cuja chave de solução a filosofia moderna pensa encontrar no próprio *sujeito* da curiosidade.

32. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1960 (tr. it.: *Paradigmi per una metaforologia*, Milano, Rusconi, 1969).

A multiplicidade dos paradigmas hermenêuticos que se propõem desvendar o enigma dos tempos modernos, e dos quais mencionamos alguns dos mais significativos, mostra claramente a dificuldade em se reunir num único modelo de explicação todos os fios de uma complexíssima malha de intercausalidade dos múltiplos fatores que convergem para produzir esse efeito único na história: a modernidade ocidental. Por sua vez, esses fios se entrelaçam no *indivíduo*, sendo ele o ator *real* da história. É, portanto, no indivíduo típico da modernidade, enquanto indivíduo *histórico*, que se cruzam e se atam os fios que compõem a trama simbólica da modernidade. Como, porém, definir e interpretar esse indivíduo? Toda a antropologia moderna, até tempos recentes, coloca no centro dessa definição e da sua interpretação o núcleo irredutível do *eu*. Mergulhado no fluxo das situações e das circunstâncias, o *eu* deve assegurar a unidade biopsíquica e espiritual do indivíduo e a forma de suas relações fundamentais com o mundo, o outro e a transcendência. É, pois, a hermenêutica do indivíduo moderno que está no centro das axiologias da modernidade, de Descartes a nossos dias. Ora, a história do indivíduo moderno é uma história dividida em segmentos distintos que se sucedem, no entanto, na continuidade de uma mesma linha traçada através de sucessivas formas históricas do *eu* (racionalista, empirista, idealista, positivista...) que caracterizam outras tantas formas da modernidade. É permitido, aliás, assinalar aqui, dentro dos matizes necessários a esse tipo de comparação, um contraste eloqüente com a longa duração do perfil fundamental do *polites* ou *civis* na civilização antiga e do homem cristão na civilização medieval. Podemos, desta sorte, reconhecer uma primeira figura do indivíduo moderno no *honnête homme* da época racionalista de perfil cartesiano, uma segunda figura no burguês que emerge da ruptura revolucionária na passagem do século XVIII ao século XIX, uma terceira no ativista revolucionário dos fins do século XIX e entre as duas guerras mundiais, uma quarta no otimista consumidor que povoa o espaço da formidável expansão econômica do segundo pós-guerra, uma quinta, enfim, que se anuncia a partir da grande crise dos anos 1970 e está sendo gerada pelas profundas transformações dessa passagem de milênio, abrangendo crenças, costumes, política, educação, economia e tecnociências.

A *fenomenologia* da modernidade descreve as caraterísticas singulares que distanciam cada vez mais essa última época da história, e o indivíduo por ela modelado, de todos os estilos de vida humana até então conhecidos. A *axiologia* pretende submeter a uma apreciação crítica, para recusá-la ou legitimá-la, essa figura inédita de humanidade. Tanto a uma quanto à outra está subjacente, porém, a questão preliminar: como se constituiu o novo sistema de idéias e de representações do mundo, do próprio ser humano e da transcendência que desencadeou o irresistível processo de transformação histórica do qual emergiu a modernidade?

Nosso ensaio pretende examinar mais uma vez a hipótese de que foi no transcorrer da crise intelectual da Idade Média tardia, a partir de meados do século XIII, que começa a delinear-se um novo sistema simbólico que irá presidir ao ciclo da civilização do Ocidente que denominamos *modernidade*. O acontecimento decisivo na origem desse processo foi a entrada definitiva da razão aristotélica no universo teológico cristão[33]. Será necessário mostrar que as idéias fundadoras e diretrizes da modernidade não são, de um lado, simples transposição ou "secularização" das categorias teológicas cristãs, mas gozam da sua própria legitimidade, como quer Blumenberg. Por outro lado, porém, tendo suas raízes mergulhadas no terreno das disputas teológico-filosóficas medievais, recebem dessas raízes um primeiro e decisivo elemento de explicação. É muito amplo o campo onde se travaram as grandes controvérsias da última Idade Média: problemas sobre a natureza do conhecimento intelectual, sobre a relação entre fé e razão, sobre a razão e a liberdade, sobre o estatuto ontológico do ser humano e do cosmos, sobre o fundamento das normas e dos fins do agir moral, sobre a natureza da sociedade e do poder político, enfim sobre os problemas especificamente metafísicos ou teológicos,

33. A chamada pós-modernidade arrisca-se a ser apenas um recurso retórico ou publicitário, pois nada indica, passados mais de trinta anos da crise de 1970, que a modernidade tenha perdido sua capacidade de autotransformação. Ao contrário, seu núcleo dinâmico — o indivíduo — continua mais ativo do que nunca. Uma leitura já clássica da história da noção de indivíduo na modernidade e da busca de uma identidade especificamente moderna é a de CHARLES TAYLOR, *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*, (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1997.

o ser e as noções transcendentais, o conhecimento de Deus e de seus atributos. Na discussão desses problemas, estimulada pela radicalidade imposta pela razão teológica, começaram a brotar as raízes que se desenvolverão para formar a árvore simbólica das razões da modernidade[34]. Em virtude da seiva que corre a partir dessas raízes, julgamos não ser temerário afirmar que o único fim previsível para o ciclo da modernidade seria a eliminação de todo o tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo definidos parâmetros intelectuais no terreno da teologia. O triunfo definitivo do *niilismo* metafísico e ético assinalaria então o fim da modernidade.

34. A penetração e difusão do aristotelismo na teologia medieval seguem um caminho acidentado, devendo falar-se propriamente de "aristotelismos". No século XIII, de 1215 a 1277, a razão aristotélica foi olhada com profunda suspeição pelas autoridades eclesiásticas e pela maioria dos teólogos. A síntese tentada por Alberto Magno e Tomás de Aquino não teve a aceitação que se supõe. A situação modifica-se nas primeiras décadas do século XIV, quando sobretudo o aparecimento do nominalismo de Guilherme de Ockham e os projetos de uma "nova teologia" (Duns Scot e discípulos), com sua lógica própria, reabilitaram o aristotelismo de Tomás de Aquino aos olhos da autoridade eclesiástica (papa João XXII). Ver, a propósito, os estudos recolhidos em LUCA BIANCHI, EUGENIO RANDI, *Vérités dissonantes: Aristote à la fin du Moyen-Âge*, Paris/Fribourg S., Cerf/Universitaires, 1993 (tr. fr. com importante Prefácio de Mariateresa F. Beonio Brocchieri e ampla bibliografia, pp. 237-255).

Capítulo 2

FORMAÇÃO E FISIONOMIA DO SÉCULO XIII

Ao buscarmos as raízes da modernidade, a investigação acaba por levar-nos ao coração da Idade Média, a esse século XIII, no qual a civilização medieval atingiu seu apogeu e iniciou seu declínio. Essa volta até tempos relativamente remotos, já distantes sete séculos de nós, será necessária para a compreensão dos problemas que hoje vivemos? A questão pode ser posta com razão e convém, portanto, examiná-la brevemente. Parece, com efeito, mais razoável supor que a aurora da modernidade se tenha levantado ao apagarem-se as últimas luzes da Idade Média ou ainda, para usar uma comparação preferida pelos humanistas da Renascença, quando a noite medieval chegou ao fim. A história, porém, não conhece essa sucessão abrupta de trevas e luz e, sob muitos aspectos, a Idade Média aparece, aos olhos da historiografia contemporânea, como a antemanhã dos tempos modernos, na qual já se delineiam alguns dos contornos que irão configurar um novo ciclo da civilização do Ocidente. Eis por que parece-nos mais significativo, para pôr em relevo essa continuidade, empregar a metáfora da raiz. Na verdade, serão sementes de idéias e problemas lançadas no solo medieval que irão crescer, desenvolver-se e expandir-se sob a ação de múltiplos fatores na sociedade e na cultura, vindo a formar a grande árvore simbólica da modernidade. Ora, será no solo intelectual do século XIII que poderemos identificar mais claramente a presença dessas sementes e descobrir a primeira germinação das raízes da árvore futura.

A historiografia da Idade Média apresenta-nos duas visões ao mesmo tempo opostas e complementares do século XIII. De um lado, todos os historiadores reconhecem nesse século o zênite e como que

o *climax* da civilização medieval. Nos cem anos que separam a criação da Universidade de Paris (1200) e os agudos conflitos doutrinais que a sacodem em torno de 1300, o mundo medieval conhece profundas mudanças nos campos econômico, social, político, religioso e cultural. O eixo do poder desloca-se do sacral ao secular. Aos tempos de prestígio de Inocêncio III sucedem-se os atribulados anos de Bonifácio VIII. Doutro lado, essas mudanças, ao mesmo tempo em que atestam a pujança de uma civilização em movimento, alimentam as crises que a encaminharão para seu declínio e seu fim[1]. O século XIII oferece, portanto, duas visões aos olhos do historiador: a da civilização que avança para atingir a plenitude de suas virtualidades criadoras e a da civilização que anuncia, nesse supremo esforço, a exaustão de suas forças.

Essa figura bifronte do século XIII aparece particularmente nítida no domínio da vida intelectual. É aí que se mostra mais visível o abrolhar das primeiras raízes da modernidade. Numa das suas faces, a vida intelectual do século XIII — concentrada sobretudo nas Universidades de recente fundação[2]: Paris, Oxford, Bolonha, Toulouse e outras — conhece um extraordinário enriquecimento com o afluxo poderoso da ciência greco-árabe. O saber universitário atinge um alto nível de perfeição formal no uso dos instrumentos lógicos[3], vê a ciên-

1. Sobre o século XIII, ver L. Génicot, *Le XIIIème siècle médiéval* (Nouvelle Clio), Paris, PUF, 1968; J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* (Les grandes civilisations), Paris, Arthaud, 1965, pp. 87-144; 169-248; 319-396; 397-444; A obra de síntese de L. Génicot, *Les lignes de faîte du Moyen-Âge*, Paris, Casterman, [4]1962, permanece clássica; ver cap. IX, pp. 198-235.

2. A criação das universidades medievais é reconhecida como um dos eventos mais decisivos na história intelectual da Europa. Ver a síntese recente de J. Verger, *Les universités au Moyen-Âge*, Paris, PUF, 1973 (tr. br.: *História das universidades*, São Paulo, UNESP, 1990). Sobre as condições de trabalho na universidade medieval, ver L. J. Bataillon, Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au XIIIème siècle, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) 417-483; M. J. Hoenen, *Philosophy and Learned Universities in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1995; em geral, sobre as instituições escolares medievais, ver J. Inges, L'histoire des institutions scolaires et les études de philosophie médiévale, ap. R. Imbach, A. Maierù (orgs.), *Gli studi di filosofia medievale tra otto e novecento*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1991, pp. 361-367.

3. Esse aspecto é sublinhado por A. de Libera, *A filosofia medieval* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1998, pp. 385-395.

cia experimental dar seus primeiros passos[4], reformula as bases da educação acadêmica, integrando as tradicionais *artes liberais* no corpo didático da filosofia, cuja descoberta como saber autônomo constitui, sem dúvida, o mais importante acontecimento intelectual da época[5]. O uso dos instrumentos conceptuais oferecidos pela filosofia permite, enfim, elevar a ciência teológica à altitude das grandes sínteses que floresceram no fim do século[6]. Olhada, porém, na outra face, toda essa expansão, complexidade e intensidade da vida intelectual é acompanhada por sucessivas crises e tensões que vão da difícil e tumultuada entrada das obras de Aristóteles na Universidade de Paris (1210-1255) até àquela que foi, na opinião dos estudiosos, a mais grave crise doutrinal da Idade Média provocada pela oposição, na *alma mater* parisiense, entre os Mestres da Faculdade de Artes ou Filosofia (*artistae*) e os Mestres da Faculdade de Teologia (*teologi*) nas últimas décadas do século XIII e começos do século XIV. Será no século XIV que começarão a crescer as primeiras raízes das sementes lançadas no século XIII, anunciadoras do movimento histórico de saída do universo intelectual e espiritual da Idade Média. Contemplado na perspectiva do século XIII em ascensão, o século XIV aparece-nos como um tempo de agravamento da crise e dos primeiros indícios do declínio. Visto, porém, na ótica das evoluções futuras, o século XIV mostra-se profundamente inovador na lógica, na ontologia, na noética, na ética, na teoria

4. Ver A. C. CROMBIE, *Robert Grosseteste and the Origin of Experimental Science (1100-1700)*, Oxford, Clarendon Press, 1953. Esta obra, que estuda a evolução da ciência experimental dos séculos XI ao XVII, destaca a figura de Robert Grosseteste, bispo de Lincoln (1168-1253), tradutor de Aristóteles, cientista, filósofo e figura emblemática de um tempo de grande atividade intelectual.

5. Sobre essa introdução das *artes liberales* (*trivium*: gramática, retórica, dialética; *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia, música) na estrutura didática da filosofia, ver *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Âge*, (Actes du IV^ème^ Congrès de Philosophie Médiévale), Montréal/Paris, Vrin, 1969; ver a síntese de R. MC INERNY, Beyond the Liberal Arts, ap. *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, Washington, The Catholic University of America Press, 1986, pp. 25-47; e F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^ème^ siècle*, Paris, Louvain-la-Neuve, ²1991, pp. 47-63.

6. As grandes sínteses teológicas encontraram uma expressão sistemática e metodológica na *Summae Theologiae*. Sobre a significação teológica das *Summae*, ver J. PELIKAN, *La tradition chrétienne, III: croissance de la théologie médiévale* (tr. fr.), Paris, PUF, 1994, pp. 281-320.

política, na filosofia e ciência da natureza e, finalmente, na teologia[7]. Nesse sentido, o século XIV é também um século intelectualmente bifronte, mas nele a relação das duas faces é oposta à que prevalecera no século XIII. A face da crise e do declínio anuncia o enfraquecimento do ímpeto criador do século que terminara. A face inovadora acentua os traços que a distanciam daquelas que constituíram as grandes matrizes culturais e intelectuais da Idade Média.

Para compreendermos as razões profundas da crise do século XIII, sob o ponto de vista das causalidades históricas que sobre elas agem, julgamos útil recorrer a uma chave hermenêutica original e fecunda proposta pelo filósofo e historiador Rémi Brague[8], por ele aplicada à formação da cultura européia na sua gênese a partir de fins da Antigüidade romana. Brague interpreta esse processo com a categoria de "secundariedade cultural"[9]. No caso da Idade Média, a "secundariedade cultural" cumpre de modo exemplar sua função específica, que é a de explicar o que é uma "renascença"[10], ou seja, o acolhimento, vindo de uma fonte exógena, de um novo fluxo de bens culturais e uma reação criadora ao impacto de novas idéias, novos métodos, novos problemas, novos ideais. Em se tratando do século XIII, é todo o volumoso caudal da filosofia e da ciência gregas que, ou através dos canais da cultura islâmica ou provindo diretamente de Bizâncio, atinge o mundo latino. Prescindindo dos tênues clarões da cultura antiga que começam a iluminar a Europa ocidental no século IX (renascença carolíngia), é no século XII que tem lugar uma primeira e verdadeira renascença, termo já empregado por C. H. Haskins para caracterizar a vida intelectual daquele século[11]. Essa

---

7. Ver A. de Libera, *Filosofia medieval*, pp. 417-467.

8. Rémi Brague, *Europe: la voie romaine* (col. Folio-Essais), Paris, Gallimard, 1992.

9. Suposto que toda cultura superior é "secundária", pois nenhuma delas nasce por geração espontânea e sempre se reconhece em filiações distintas, a "secundariedade cultural" da Europa revela a caraterística original de uma permanente *imigração* dentro de si mesma, um retornar contínuo às fontes exógenas donde fluiu, ou seja, historicamente às fontes greco-latinas e hebraicas. De modo exemplar, a "secundariedade cultural" segundo Brague verifica-se na relação entre a cultura romana e a cultura grega. Ver *Europe: la voie romaine*, pp. 37-39; 157-159.

10. Ver Rémi Brague, *op. cit.*, pp. 155-157

11. C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927.

renascença do século XII floresce em campos diversos[12]. Com relação ao problema que nos interessa, é importante ter presentes três manifestações da renascença do século XII na sua vertente intelectual. A primeira se dá no domínio da chamada "teologia simbólica", cultivada sobretudo nas escolas monásticas, recebendo um vigoroso alento por parte das novas escolas de espiritualidade, sobretudo a cisterciense e a vitorina, que por sua vez enriquecem literariamente a cultura do século com o cultivo intenso da literatura latina clássica[13]. Essa, no entanto, é a face da cultura intelectual do século XII destinada a ceder lugar à nova "teologia dialética" que irá tornar-se dominante com Pedro Abelardo[14], e oferecer, com a *Summa Sententiarum* (1155-1157) de Pedro Lombardo, a base textual e sistemática para as grandes sínteses teológicas do século XIII[15]. A segunda manifestação intelectual do século XII pode ser caracterizada pelo renascimento do platonismo, sendo esse, talvez, seu traço mais importante. O platonismo do século XII deve, porém, ser entendido dentro das limitações que condicionam a atividade intelectual da época. Com efeito, o conhecimento dos textos platônicos pelos autores do século XII restringia-se a três diálogos (*Mênon, Fédon e Timeu*) e fragmentos de alguns outros[16]. Por sua vez, a tradição neoplatônica chega às escolas por intermédio do neoplatonismo latino, sobretudo Santo Agostinho e Boécio[17]. Um nome resume o platonismo do século XII, o da Escola de Chartres, mas perdura a discussão sobre suas origens, sua natureza e, mesmo, sua definida realidade histórica[18]. Como quer que seja,

---

12. Uma bibliografia seleta das fontes medievais e da literatura secundária sobre o século XII, com particular ênfase na tradição platônica, encontra-se em MICHEL LEMOINE, *Théologie et platonisme au XII^ème^ siècle*, Paris, Cerf, 1998, pp. 118-134.

13. A união da teologia monástica e da tradição literária é ressaltada na obra clássica de JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1953 e em M.-D. CHENU, *La théologie au XII^ème^ siècle*, Paris, Cerf, 1953.

14. Ver JEAN JOLIVET, *La théologie d'Abélard*, Paris, Cerf, 1997.

15. A obra de referência continua sendo M.-D. CHENU, *La théologie au XII^ème^ siècle*, op. cit.

16. M. LEMOINE, *Théologie et platonisme au XII^ème^ siècle*, pp. 46-50.

17. Ver M. LEMOINE, *op. cit.*, pp. 50-63.

18. Para um balanço dessa questão na historiografia atual, ver M. LEMOINE, *op. cit.*, pp. 11-30. Uma apresentação brilhante da tradição de Chartres encontra-se em M.-D. CHENU, *La théologie au XII^ème^ siècle*, *op. cit.*, pp. 108-143.

enumera-se todo um elenco ilustre de autores, a começar por Bernardo de Chartres († entre 1124 e 1126), cujo nome tornou-se emblemático para designar o platonismo do século XII. Comentador do *Timeu*, Bernardo imprime ao platonismo do século XII a feição cosmológica que o distinguirá. Na sua trilha alinha-se todo um grupo de autores alimentando a tradição platonizante do século XII[19]. No entanto, não será segundo a matriz platônica que terá lugar a grande renascença do século XIII. Então a herança recebida de Platão, essencialmente neoplatônica, será integrada aos diferentes aristotelismos, às suas versões árabes e à tradição agostiniana. Será, pois, no interior de um novo universo mental que o platonismo estará presente na formação das raízes da modernidade. Entre as causas que agiram para o rápido declínio do platonismo medieval devemos reconhecer, com M. Lemoine, a difícil conciliação das tendências científicas presentes nas cosmologias inspiradas no *Timeu* e as tendências místicas da tradição neoplatônica[20]. Além disso, a partilha de competências entre Platão e Aristóteles, ou entre o Filósofo e o Lógico, perderá significação quando for conhecida toda a obra do Estagirita. A causa próxima, portanto, do declínio do platonismo, e esse será o terceiro evento intelectual do século XII, que se prolongará bem dentro do século XIII, configurando um dos episódios mais importantes da história intelectual do Ocidente, deve ser apontada no enorme esforço de tradução que, de meados do século XII a meados do século XIII, colocará à disposição dos leitores latinos não só todo o *Corpus aristotelicum* então conhecido, mas também todo o acervo da ciência greco-islâmica[21]. De Toledo, na Espanha, a Nápoles, na corte de Frederico II, passando por Oxford, com Robert Grosseteste, uma cadeia de tradutores transpõe para o latim a rica enciclopédia do saber antigo conservada e comentada pelos sábios islâmicos[22]. Nesse amplo conjunto textual e doutrinal avulta dominador o *corpus* aristotélico, que

19. Ver uma apresentação sucinta mas exata desses autores em M. Lemoine, *op. cit.*, pp. 65-110.

20. M. Lemoine, *op. cit.*, p. 116.

21. Ver F. van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain/Paris, Universitaires/B. Nauwelaerts, 1974, p. 198.

22. Ver A. de Libera, *Filosofia Medieval*, pp. 356-363.

estará praticamente todo traduzido na segunda metade do século XIII[23]. Abria-se, desta sorte, diante do mundo da cultura latina uma nova visão do mundo, abrangente e grandiosa, compreendendo uma lógica, uma epistemologia, uma filosofia da natureza, uma antropologia, uma ética, uma metafísica e uma teologia natural. Em face desse até então desconhecido universo intelectual, extraordinariamente mais rico e complexo do que o do século XII, os mestres do século XIII adotaram diferentes atitudes, que vão desde a aceitação integral por parte dos filósofos da Faculdade de Artes até a suspeitosa reserva dos teólogos de tradição agostiniana. Daqui a origem dos diversos aristotelismos. No entanto, podemos dizer que, diante do ensinamento de Aristóteles e de suas versões árabes, o paradigma da "secundariedade cultural" age plenamente, pois esse grande caudal vindo de fontes exógenas é acolhido através de um processo de assimilação, de decantação, de recriação, que acaba por definir um complexo profundamente original de práticas intelectuais, de idéias diretrizes, de novos problemas e de diferentes tendências do pensamento que ficou conhecido como a escolástica do século XIII. Ao contrário do que supõe um estereótipo corrente, a escolástica, na sua idade áurea, não formou um bloco doutrinal rígido e coerente, mas mostrou-se como um mundo intelectual em plena efervescência, agitado por tensões e oposições[24]. Nesse sentido, sendo um tempo de notáveis criações intelectuais, o século XIII foi

---

23. Ver F. van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1946 (tr. ingl.: *Aristotle in the West*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1955). Um elenco das traduções de Aristóteles e de seus comentadores gregos e árabes encontra-se em Bernard G. Dod, Aristoteles latinus, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 45-89 (aqui, pp. 74-79). A difusão do conhecimento de Aristóteles na Idade Média é assegurada igualmente pelos "florilégios" ou sentenças aristotélicas. Ver, por exemplo, Jacqueline Hamesse, Auctoritates Aristotelis: *un florilège médiéval, étude historique et édition critique*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/B. Nauwelaerts, 1974.

24. O grande historiador Maurice de Wulf, nas primeiras edições da sua clássica *Histoire de la philosophie médiévale*, julgou poder definir um sistema filosófico único que teria sido adotado pelos teólogos do século XIII, mas, a partir de 1925, abandonou a expressão "síntese escolástica", preferindo substituí-la pela de "patrimônio comum". Ver F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 23-24. Sobre o sentido de uma "unidade doutrinal" na Idade Média, ver *ibid.* pp. 255-281 e Rolf Schönberger, *Die Transformation der klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin, de Gruyter, 1986, pp. 59-61.

igualmente um tempo de *crise*, exatamente por ter vivido uma das formas mais dramáticas do encontro entre helenismo e cristianismo. Nos sulcos abertos por essa crise depositaram-se, como veremos, as sementes das quais brotarão as primeiras raízes da modernidade. Tentemos, pois, descrever em suas grandes linhas os roteiros doutrinais do século XIII. Neles veremos desenharem-se convergências, divergências e inflexões, bem como os primeiros traços das direções futuras do pensamento ocidental.

Capítulo 3

ROTEIROS DOUTRINAIS DO SÉCULO XIII

Ao tentarmos descrever os roteiros doutrinais abertos na cultura medieval durante o século XIII, convém termos presente um fato lingüístico que naquele século adquire feição definitiva e terá importância decisiva na formação do primeiro ciclo intelectual da modernidade. Referimo-nos à fixação do léxico filosófico europeu no *latim* dos autores e tradutores da Idade Média. O latim perdurará, seja diretamente como língua de cultura pelo menos até o século XVIII, seja como matriz vocabular, morfológica e sintática do léxico filosófico das principais línguas européias. Assistimos, assim, à constituição de um campo semântico fundamental, no qual irá buscar expressão grande parte das idéias que caracterizarão a filosofia moderna[1]. É sabido que o latim escolástico, hoje apenas uma língua de erudição, possui uma estrutura lexical e gramatical derivada do latim clássico, que se prestou admiravelmente como flexível instrumento lingüístico a um pensamento rigoroso e formalizado como foi o pensamento medieval na idade da escolástica. O latim, tendo passado pela renovação clássica dos humanistas, tornou-se, desta sorte, o solo lingüístico profundo da cultura européia[2]. Ora, a língua não é apenas gramática, é corpo vivo de idéias e significações. Não é, portanto, indiferente levarmos em conta o fato dessa continuidade lingüística que permanece através das vicissitudes de uma sobrevivência multissecular

---

1. A propósito, ver a introdução de A. DE LIBERA ao Colóquio de Louvain (1996): *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la* Latinitas, Louvain-la-Neuve, Collège Cardinal Mercier, 1997, pp. 1-22, sob o título "Le latin, véritable langue de la philosophie?" No mesmo volume, a documentada comunicação de M. FATTORI, La survivance du latin comme langue philosophique au XVII^{ème} siècle, pp. 255-281.

2. Ver a comunicação de PAUL TOMBEUR, La "Latinitas", réalité linguistique et culturelle européenne, ap. *Aux origines du lexique philosophique européen*, pp. 23-40.

e acaba por estabelecer entre a Idade Média tardia e a primeira modernidade uma densa rede vocabular e conceptual. É nela que se organizarão os grandes complexos temáticos que darão forma a uma nova estrutura da razão ocidental.

Um segundo fato histórico deve ser aqui obrigatoriamente levado em conta. Trata-se do solo *institucional* no qual se traçarão os roteiros doutrinais do século XIII. De modo concreto, trata-se do espaço universitário. As universidades medievais não foram, no entanto, apenas um quadro institucional[3]. Suas caraterísticas as tornaram um espaço fechado e relativamente autônomo, de estrutura corporativa. Nelas puderam manifestar-se e desenvolver-se correntes doutrinais distintas, mostrando entre si significativas divergências teóricas. A instituição universitária medieval retoma, desta sorte, embora em condições históricas profundamente diversas e animada por outra inspiração, a tradição das escolas da Antigüidade tardia. Através de complexas evoluções, essa forma institucionalizada de transmissão do saber irá permanecer até hoje como eixo de sustentação do edifício da cultura intelectual superior no Ocidente.

Traçar os roteiros doutrinais do século XIII é tarefa complexa, à qual dedicaram-se primeiramente os grandes mestres da historiografia filosófico-teológica medieval na primeira metade do século XX, como Maurice de Wulf, Martin Grabmann, Etienne Gilson e outros, sendo ainda um dos campos mais ativos de pesquisa para os medievistas contemporâneos[4]. Convém aqui observar que as investigações recentes, tendo como objeto a grave crise institucional e filosófico-teológica que abalou a Universidade de Paris nas décadas de 60 e 70 do século XIII, levaram a uma considerável revisão dos esquemas dominantes na historiografia anterior. Elas revelaram, com efeito, uma situação doutrinal bastante mais intrincada do que até então se supunha. Um espelho dessa situação foi a célebre condena-

3. Uma síntese da estrutura e da vida universitária medieval encontra-se em A. DE LIBERA, *Filosofia medieval*, pp. 367-376.

4. Uma primeira visão do problema das correntes doutrinais do século XIII foi tentada em nosso texto Fisionomia do século XIII, ap. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*, pp. 11-33, redigida na perspectiva então corrente de um relevo dominado pelos grandes nomes, sobretudo o de Tomás de Aquino.

ção de 219 proposições pelo bispo Etienne Tempier de Paris, em 7 de março de 1277, que voltaremos a encontrar[5]. O decreto de 1277 pode ser considerado como um ponto de chegada dos roteiros doutrinais do século XIII e como um ponto de partida das novas direções que esses roteiros seguirão.

O solo institucional dos roteiros doutrinais do século XIII são, pois, as universidades. O solo *teórico*, por sua vez, será constituído pela interpenetração de duas tradições de cultura: a cultura *cristã*, vinda da idade patrística, e a cultura dita *pagã*, vinda da Antigüidade clássica: de um lado o saber *teológico*, de outro o saber *filosófico*. Conquanto formalmente distintas e hierarquicamente distribuídas na organização do saber universitário, filosofia e teologia vivem desde o início uma relação problemática, e as soluções adotadas pelas diferentes correntes doutrinais para harmonizá-las refletem concepções distintas da relação entre os dois registros intelectuais da Fé e da Razão. Podemos, pois, dizer que os caminhos doutrinais do século XIII prolongam a questão matricial que vem dos inícios do cristianismo: como fazer conviver Fé e Razão na unidade de uma mesma cultura e na expressão coerente das idéias e convicções de um mesmo espírito? Essa questão estará presente, aliás, com forma e conteúdo inteiramente diversos, na grande querela moderna entre ciência e ideologia.

Eis, pois, o primeiro roteiro doutrinal do século XIII: ele acompanha as vicissitudes da relação entre filosofia e teologia ou, mais fundamentalmente, entre Razão e Fé. Pelos fins do século, dois paradigmas maiores se apresentarão no contexto desse problema: o *agostinismo* e o *aristotelismo*. É preciso, no entanto, evitar pensá-los nos quadros de uma oposição rígida e excludente. Eles não formam *sistema*, mas são ou repertório de categorias e conceitos aceitos como científicos, como no caso do aristotelismo, ou são fonte permanente de inspiração e de normas de um pensar teológico genuinamente cristão, como no caso do agostinismo, sendo o *De doctrina christiana* de Santo Agostinho o verdadeiro "discurso do método" dos teólogos

5. Ver LUCA BIANCHI, 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Medievalia, 26), Berlin/New York, De Gruyter, pp. 90-110.

medievais[6]. Com o avançar do século, porém, um fator institucional irá intervir profundamente nos termos dessa relação entre filosofia e teologia. A partir de 1255, data em que os novos estatutos da Faculdade de Artes da Universidade de Paris impõem a obrigatoriedade do *corpus aristotelicum* como texto didático, a Faculdade de Artes passa a ser uma Faculdade de Filosofia no sentido próprio[7]. Ela começa a configurar, assim, um espaço autônomo de reflexão filosófica, que logo estará em confronto com a Faculdade de Teologia[8]. A convivência entre teologia e filosofia dentro do mesmo espaço universitário descreve, desta sorte, o rumo de um primeiro roteiro doutrinal do século XIII. É fundamental observar, no entanto, que a razão filosófica em causa nas controvérsias medievais é uma razão *herdada* — a razão grega — aqui submetida, em condições excepcionais de recriação, ao processo da "secundariedade cultural". Ora, a razão grega é recebida no século XIII através de dois paradigmas conceptuais unidos pelo comum espírito do helenismo mas profundamente distintos pela sua inspiração e pela estrutura noético-ontológica dos sistemas a que dão origem: o aristotelismo e o neoplatonismo. Eles se apresentam aos mestres latinos, seja na integralidade do *corpus* aristotélico e do seu grande comentador Ibn-Roschd (Averróis)[9], seja associados no pensamento do outro grande mestre islâmico Ibn-Sina (Avicena). Em primeira aproximação, podemos afirmar que a influência neoplatônica será mais visível na primeira metade do século, embora já envolvida pela crescente difusão do aristotelismo. Trata-se, pois, de

6. A constituição da teologia como *ciência* e sua ordenação à *sabedoria* segundo o díptico agostiniano *ciência-sabedoria*, bem como sua relação com a ciência filosófica, é um dos temas fundamentais no estatuto epistemológico e espiritual da teologia no século XIII. Ver M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIème siècle*, Paris, Vrin, [2]1957, sobretudo o cap. VI (pp. 92-100). E sobre a relação filosofia-teologia, ver F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 458-461.

7. Essa evolução da Faculdade de Artes consolidou-se com a promulgação dos estatutos de 1255 e, simultaneamente, com a prescrição das obras de Aristóteles como texto didático obrigatório.

8. A propósito, ver Claude Lafleur, L'apologie de la philosophie à la Faculté des Arts de Paris dans les décennies précédant les condamnations d'Etienne Tempier: la contribution didascalique des artiens, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 382-392.

9. Sobre os sistemas de Avicena e Averróis transmitidos aos latinos, ver F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 39-43.

um neoplatonismo abrigando numerosos elementos aristotélicos, com predominância de problemas epistemológicos e categorias ontológicas, tendo Avicena como representante maior[10]. Nesse primeiro período, que vai aproximadamente de 1225 a 1250, os conceitos de proveniência filosófica permanecem integrados no discurso teológico, e uma relação formal entre filosofia e teologia não aparece ainda explicitada. Tal é, pelo menos, a imagem que oferecem as obras mais importantes da época, como a *Summa de Bono* do Chanceler Filipe (1225-1228) e o *Magisterium divinale* de Guilherme de Alvérnia (1223-1240), bem como os textos dos primeiros mestres dominicanos e franciscanos (como a *Summa Fratris Alexandri*, de Alexandre de Hales e seus discípulos), conquanto nessas obras já sejam bastante significativas as citações de Aristóteles e dos comentadores árabes. 1250 pode ser considerado o divisor de águas doutrinal do século XIII, quando estará praticamente terminada a penetração do *corpus* aristotélico nas Universidades de Paris e de Oxford. A partir de então, os roteiros doutrinais se dividirão mais nitidamente, e começam a ser cavados os sulcos nos quais serão lançadas as primeiras sementes das raízes da modernidade.

A interrogação fontal da qual partem roteiros distintos de pensamento na segunda metade do século XIII formula-se, portanto, entre os termos da relação entre filosofia e teologia ou, mais geralmente, da relação entre Razão e Fé. O campo no qual a resposta a essa interrogação encontrará respostas distintas ou mesmo opostas é o campo institucional da universidade. Mais profundamente, porém, a pergunta levanta-se, tendo como motivo a presença no campo do saber superior, até então apanágio da ciência teológica, de um novo e completo sistema de explicação do mundo, do ser humano e de Deus, independente e autônomo com relação à teologia, ou seja, a filosofia, obra da razão natural. Diante do fato irrecusável dessa

10. Diversas denominações foram propostas para esse primeiro estágio da evolução filosófica do século XIII. E. Gilson foi o primeiro a empregar a expressão "agostinismo avicenizante" em seu artigo clássico "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant", ap. *Archives d'Histoire Doctrinal et Littéraire du Moyen Âge* IV (1929) 5-149. R. de Vaux propôs em seu lugar a expressão "avicenismo latino", e F. van Steenberghen, por sua vez, prefere a fórmula "aristotelismo neoplatonizante" (*La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 172-176.

presença, a interrogação passa a ser assim enunciada: que filosofia é compatível com a teologia enquanto expressão *intelectual* da fé? Na verdade, não se trata de uma questão inédita, pois ela vem acompanhando a evolução da teologia cristã pelo menos desde o século III em Alexandria, quando os primeiros teólogos cristãos traduziram seu pensamento em categorias de origem platônica. Na segunda metade do século XIII, as condições histórico-culturais em que essa interrogação é feita são, porém, profundamente diversas. Ela repõe-se no seio de uma cultura cristã já constituída, e é o destino dessa cultura que então se decide.

Três modelos fundamentais de resposta são oferecidos, representando dois extremos e uma via média. Com o fortalecimento institucional da Faculdade de Artes e a intensa vida filosófica que nela passa a ser cultivada, renasce em seu seio a concepção antiga da filosofia como saber autônomo, justaposto senão contraposto à teologia. Por outro lado afirma-se a concepção herdada da tradição patrística, e principalmente de Santo Agostinho, que aceita a filosofia apenas como saber subordinado à teologia e seu instrumento — *ancilla theologiae* —, eventualmente sob sua vigilância e seu controle. Tal a concepção defendida energicamente por São Boaventura em seus últimos sermões, censurando os mestres da Faculdade de Artes[11]. A via intermediária é seguida por Tomás de Aquino[12]. Ela é conseqüência do axioma teológico *gratia non tollit naturam sed perficit* e reco-

11. A atitude de São Boaventura diante da filosofia, na primeira fase da sua carreira, corresponde substancialmente à *via media* de Tomás de Aquino. Em face, porém, da crescente onda de racionalismo de inspiração averroísta na Faculdade de Artes, sua rejeição da filosofia autônoma assume um tom severo nas *Collationes in Hexaemeron* (*Collationes* V e VI) e implica uma verdadeira rejeição das razões filosóficas no discurso teológico. Sobre essa posição de Boaventura, ver G. Bougerol, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Paris, Desclée, 1961, pp. 208-210; Id., *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, pp. 235-241; J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de Saint Bonaventure* (tr. fr.), Paris, PUF, 153-173 e, sobretudo, F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII[ème] siècle*, pp. 183-222.

12. O texto mais completo de Tomás de Aquino sobre essa questão é o seu comentário, datado de 1257-1259, *Expositio super Boetium De Trinitate*, q. II, a. 4 (ed. Leonina, t. L, pp. 97-100). Ver ainda *In Ium Sent.*, Prol., a. 5, *S. c. G.*, I, cc. 7, 8, 9; e a exposição clássica, *Summa Theologiae*, Ia, qq. 1 a 8: M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 693-767.

nhece, de uma parte, a legitimidade do uso da razão argumentativa na teologia e, de outra, a autonomia do universo das razões filosóficas, que deve, porém, harmonizar-se com as razões da Fé, uma vez que se admita ser Deus a única fonte das duas ordens de verdade[13]. Na concepção tomásica há, portanto, um incessante diálogo entre a razão filosófica, no caso a razão aristotélica, e as razões da Fé, valendo, como norma geral, a concordância entre "a doutrina da Fé e a doutrina de Aristóteles"[14].

A nitidez desses três modelos hermenêuticos não deve, no entanto, ocultar-nos outro aspecto importante do agitado mundo intelectual das Universidades de Paris e de Oxford em fins do século XIII. São, com efeito, diferentes os paradigmas de racionalidade de que fazem uso aqueles três modelos. As águas das duas fontes do pensamento filosófico antigo e do pensamento filosófico cristão que então se misturam são decantadas segundo critérios diversos. No que diz respeito ao pensamento antigo, há primazia respectiva ora do aristotelismo ora do neoplatonismo. E no que se refere à tradição teológica cristã, prevalece ora o agostinismo ora o dionisismo, e não é tarefa fácil para os medievistas desenhar para cada autor ou corrente o perfil doutrinal exato que resulta da confluência dessas fontes. Tal a complexa situação do mundo teológico latino entre 1267 (data da primeira ofensiva de São Boaventura contra os filósofos) e cerca de 1300 (entrada em cena de Duns Scot, que abre um novo período). É nas acirradas controvérsias que então se travam que as primeiras sementes da futura modernidade começam a germinar.

No exame dos três modelos apontados, aparece uma diferença essencial entre filósofos e teólogos. No discurso teológico, seja boaventuriano, seja tomásico, paradigmas, categorias ou problemas de natureza filosófica são sempre considerados na perspectiva do *intellectus fidei*, de uma mais perfeita inteligência da Fé. Surge assim historicamente a figura da "filosofia do teólogo", cuja interpretação, no caso emblemático de São Boaventura, deu origem a uma notória con-

13. Ver *In Boeth. De Trinitate*, q. II,. a. 3, c.

14. *Secundum fidei doctrinam et Aristotelis*, *In lib. De Causis expositio*, lec. XVIII (ed. Pera, p. 103).

trovérsia entre E. Gilson e a escola de Louvain[15]. Na Faculdade de Artes, os filósofos professam um saber filosófico que reclama títulos de plena autonomia nos seus métodos, na sua lógica, nos seus temas, problemas e soluções. Os dois saberes se entrecruzam, e nas pontas desse quiasmo, como o denominou O. Boulnois[16], teologia e filosofia definem sua respectiva identidade no campo fechado do mundo universitário.

Compreende-se, pois, que um dos objetivos permanentes da historiografia filosófico-teológica sobre o século XIII seja a classificação das correntes doutrinais nele presentes. A tarefa é difícil, pois essas correntes formam "complexos teológicos", como os denominou E. Gilson[17], nos quais as tradições filosóficas se misturavam sem que os medievais se preocupassem em realizar entre elas um discernimento histórico-crítico, procedimento desconhecido nos hábitos intelectuais da época, dominados pelo prestígio das *auctoritates*. É possível, no entanto, distinguir com suficiente clareza ra-

---

15. Ver F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^ème siècle*, pp. 222-240.

16. Essa situação é descrita de um modo sugestivo, do ponto de vista da representação do *outro* por parte dos dois adversários, por O. BOULNOIS, Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 a 1300, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 595-607. Uma outra interpretação, na linha de A. de Libera e L. Bianchi, e realçando as duas temáticas fundamentais em questão — *epistemológica* (relação filosofia-teologia) e *ética* (ideal de vida) —, é proposta por D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 182-283. Sobre o fundo histórico dessas controvérsias, ver A. ZIMMERMANN (org.), *Die Auseinandersetzungen in der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert* (Miscellanea Medievalia, 10), Berlin/New York, De Gruyter, 1976. Eis como pode ser representado o quiasmo proposto por O. Boulnois:

A
Teologia 1 + Filosofia 1
Filosofia 2 - Teologia 2
B

O signo (+) significa a relação de integração da filosofia na teologia. O signo (-) a relação de exclusão entre filosofia e teologia. A teologia 1 acolhe positivamente a filosofia 1, e esta é exercida em conjunção orgânica com a teologia 1. A teologia 2 rejeita finalmente qualquer autonomia da filosofia 2, ao passo que esta reivindica uma autonomia paralela à autonomia da teologia 2. Não se trata, porém, de modelos abstratos, mas de figuras históricas concretas. A (Teol 1 + Fil 1) representa a posição de Tomás de Aquino, B (Teol 2) a posição de São Boaventura, B (Fil 2) a posição dos mestres da Faculdade de Artes.

17. E. GILSON, *La philosophie au Moyen-Âge*, Paris, Payot, 1944, p. 380.

zões *teológicas* de estrutura agostiniana ou dionisiana e razões *filosóficas* de estrutura platônica (neoplatônica) e aristotélica.

Nosso propósito, aqui, não é o de empreender mais uma vez a descrição dessas estruturas, que pode ser encontrada nos textos mais autorizados de história da filosofia medieval[18]. Para o fim que temos em vista é suficiente lembrar a forma histórica peculiar nas quais essas estruturas tomaram corpo e foram integradas nas diversas manifestações da razão medieval[19]. Essas formas históricas podem ser identificadas no nível doutrinal e institucional através da diversidade das *escolas* de doutrina e espiritualidade ou, mais geralmente, de finalidades e práticas intelectuais distintas que se fazem presentes na vida universitária. Trata-se de um fenômeno caraterístico da própria estrutura pluralista da universidade, e que conhecerá também uma transposição "secularizada" na universidade moderna[20]. É importante assinalá-lo, para entendermos melhor o desenrolar das lutas doutrinais em fins do século XIII, a freqüente acritude das polêmicas, os incidentes e as estratégias políticas, as intervenções eclesiásticas, enfim a natureza das forças que se movem no campo dessa agitada ideomaquia. Tendo cuidado em preservar a significação medieval que o termo "escola" recebe nesse contexto, e a sua necessária conotação institucional, podemos enumerar cinco escolas presentes na liça: a dos mestres "seculares" (isto é, não pertencentes a uma ordem religiosa) da Faculdade de Teologia, a dos mestres das três ordens religiosas ativas na universidade (franciscanos, domini-

---

18. Ver F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, caps., II, IV, VIII, X; A. de Libera, *Filosofia medieval*, pp. 356-366.

19. Esquema aproximativo das estruturas filosófico-teológicas (1250-1300)

	Estruturas teológicas	
Agostinismo	Tomismo	Dionisismo
	Subestruturas filosóficas	
Neoplatonismo latino	Aristotelismo	Neoplatonismo grego
	Estruturas filosóficas	
Aristotelismo eclético	Aristotelismo	Aristotelismo heterodoxo
Avicenismo	Albertino-tomásico	Averroísmo

20. Referimo-nos à pluralidade das "escolas" filosóficas na história da filosofia moderna, e mesmo às escolas científicas na história da ciência. Sobre o aparecimento das "escolas" na Idade Média a partir de 1250, ver F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 465-467.

canos e agostinianos) e, finalmente, a dos mestres da Faculdade de Artes ou Filosofia. A cada uma dessas escolas estão vinculados na tradição nomes emblemáticos que refletem de maneira mais expressiva a doutrina da escola: entre os mestres "seculares", Henri de Gand (Henricus Gandavensis) e Godefroid de Fontaines; entre os franciscanos, Boaventura e Johannes Peckam; entre os dominicanos, Alberto Magno e Tomás de Aquino; entre os agostinianos, Egídio Romano; entre os *artistae*, Boécio da Dácia e Siger de Brabant. Desta sorte, as fontes principais para a reconstituição historiográfica das vicissitudes históricas e teóricas das lutas doutrinais na Universidade de Paris nos últimos decênios do século XIII são os escritos desses mestres que, a partir de fins do século XIX e por todo o século XX, passam a ser acessíveis em edições críticas. Mas é preciso não esquecer que esse trabalho editorial se estende igualmente a autores secundários, identificados ou anônimos, cuja importância é cada vez mais reconhecida[21].

Se passarmos do plano institucional para o plano propriamente dito das *idéias*, não será difícil caracterizar, tendo diante o esquema proposto na nota 19 *supra*, e levando-se em conta a progressiva formação das "escolas", os paradigmas teológicos e filosóficos que desenham o horizonte teórico dentro do qual desenrolam-se as discussões. Podemos, assim, distinguir[22]:

(i) paradigmas *teológicos*:

a. *Agostinismo* — A doutrina de Santo Agostinho impõe-se sem discussão como norma universal da teologia na Idade Média. Ela foi como que institucionalizada, como objeto de ensino, pela estrutura e conteúdo da *Summa Sententiarum* de Pedro Lombardo. Convém,

21. Ver F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, pp. 154-210.

22. Essas distinções fundamentam-se nas classificações propostas por E. Gilson, F. van Steenberghen e A. de Libera, prescindindo dos matizes próprios a cada um em termos de nomenclatura, interpretação e avaliação crítica.

no entanto, distinguir um *agostinismo fundamental*, comum a todas as escolas teológicas, uma utilização crítica de várias teses de Santo Agostinho em Tomás de Aquino, um *agostinismo oficial* em Egídio Romano e na ordem agostiniana, e um *neo-agostinismo* franciscano que se forma a partir da reação antiaristotélica de Boaventura e dos franciscanos.

b. *Dionisismo* — A influência do sistema teológico de estrutura neoplatônica conhecido a partir do século VI no original grego sob o nome fictício de Dionísio Areopagita (At 17,34), e conhecido no Ocidente latino desde o século IX através de várias traduções, foi ampla e profunda na teologia medieval, como também na mística e na espiritualidade em geral. Recentemente essa influência foi posta particularmente em relevo por A. de Libera em Alberto Magno e na escola dominicana alemã, mas fez-se sentir poderosamente também em Tomás de Aquino e no neo-agostinismo[23].

(ii) paradigmas *filosóficos*:

a. *Platonismo* — Intimamente ligado ao paradigma teológico agostiniano, e tendo recebido a caução solene dos elogios de Agostinho a Platão (*De Civitate Dei*, VIII, IV, 1 e *passim*), o platonismo é uma referência permanente no caminho da filosofia medieval, não obstante a vaga aristotélica que irá cobrir esse caminho a partir da segunda metade do século XIII. Essa referência não será, no entanto, ao texto direto dos Diálogos, praticamente desconhecido, mas através de Aristóteles e de algumas informações doxográficas. Na verdade, o platonismo medieval é o *neoplatonismo*, seja recebido através de Agostinho e Boécio e da tradição latina, seja dos escritos

23. Sobre o dionisismo de Alberto Magno e a tradição que dele procede na escola dominicana alemã, ver A. de Libera, *Filosofia medieval*, pp. 395-402 e a referência a outros trabalhos do mesmo autor sobre esse tema. Ver igualmente É.-H. Weber, L'intérêt pour les doctrines dionysiennes au milieu du siècle XIII à Paris, ap. *Dialogues et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin (1257-1273)*, Paris, Vrin, 1974, pp. 487-496.

pseudodionisianos e da tradição grega ou por intermédio das fontes árabes Atualmente é particularmente estudada a presença de elementos neoplatônicos no pensamento de Tomás de Aquino[24].

b. *Aristotelismo* — Depois de um período de intenso trabalho de traduções, praticamente concluído cerca de 1248 com a tradução integral da *Ética de Nicômaco* por Robert Grosseteste, a obra de Aristóteles passa a ser a referência fundamental, didática e doutrinal para o pensamento filosófico medieval. É, porém, um erro supor que se trata de uma presença inconteste, de um paradigma exclusivo, uniformemente interpretado, diante do qual tudo o mais é relegado a um plano secundário[25]. Na verdade, o aristotelismo praticado pelos mestres medievais apresenta várias modalidades, que devem ser levadas em consideração por qualquer tentativa de reconstituição da influência de Aristóteles presente na filosofia e teologia de filósofos e teólogos. O medievista F. van Steenberghen distingue assim uma primeira modalidade do aristotelismo, que vigora na primeira metade do século XIII e é por ele denominada "aristotelismo eclético" (1210-1250), na qual predomina o interesse pela classificação aristotélica das ciências filosóficas[26]. A segunda metade do século assiste ao aparecimento de diversas leituras de Aristóteles, conforme as tendências e inspirações das correntes doutrinais que entrarão em confronto. A volta ao texto original de Aristóteles como base literal para a interpretação das suas doutrinas foi uma preocupação constante de Alberto Magno e Tomás de Aquino, comentadores incansáveis do *corpus* aristotélico. Essa preocupação era partilhada pelos mestres da Faculdade de Artes, cuja ótica de leitura era, porém, diferente e se apoiava sobretudo na exegese do Comentador por excelência, o árabe Averróis. Daqui a denominação de "aristotelismo heterodoxo" dada à leitura aristotélica dos *artistae*

24. Sobre a controvertida questão da vertente platônica do pensamento de Tomás de Aquino, ver a excelente síntese de JAN AERTSEN, The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy, *Medioevo* XVIII (1992) 119-150.

25. Uma visão particularmente elucidativa sobre o aristotelismo medieval é oferecida por A. DE LIBERA, *Filosofia medieval*, pp. 359-367.

26. Tal o objeto do escrito de DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae* (fins do século XII); ver F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^ème siècle*, pp. 111-122.

por alguns historiadores. Finalmente assinala-se a presença de um "aristotelismo neoplatonizante", que assume significação distinta em algumas das tendências do pensamento de Alberto Magno e nos mestres do neo-agostinismo[27].

Subjacente a esses paradigmas e às estruturas teológicas e filosóficas que os sustentam, devemos assinalar a presença de grandes "formas de pensamento" (*Denkformen* na expressão de Hans Leisegang)[28], tradicionalmente significadas por metáforas espácio-temporais, e que são como *indicações diretrizes* a orientar as opções teóricas fundamentais que estão na origem daqueles paradigmas. Duas dessas "formas de pensamento" subjazem à estrutura dos paradigmas *teológicos* e dos seus correspondentes *filosóficos*. A primeira remonta a Platão e representa a ordem da realidade construída segundo uma sucessão ascendente de patamares *ontológicos*. A esses patamares corresponde a sua transcrição *noética*, a ser percorrida por outros tantos atos de conhecimento ao longo de um espaço intencional orientado para um Princípio supremo ou *anipotético*, objeto da mais elevada intuição

27. Eis um esquema simplificado dos paradigmas teológicos e filosóficos presentes no mundo intelectual da segunda metade do século XIII:

PARADIGMAS TEOLÓGICOS	
Agostinismo fundamental:	Tomás de Aquino — Egídio Romano
1. Agostinismo Neo-agostinismo:	S. Boaventura — escola fransciscana — Mestres seculares Alberto Magno — escola dominicana alemã (Eckhart)
2. Dionisismo	Tomás de Aquino Boaventura — escola fransciscana
PARADIGMAS FILOSÓFICOS	
Platonismo antigo. Tradição doxográfica	
1. Platonismo Neoplatonismo:	Alberto Magno — Tomás de Aquino — Boaventura — Mestres seculares
Aristotelismo original:	Tomás de Aquino
2. Aristotelismo neoplatonizante:	Alberto Magno — Boaventura
Aristotelismo "heterodoxo":	Mestres da Faculdade de Artes

28. HANS LEISEGANG, *Denkformen*, Berlin, de Gruyter, ²1951.

(*nóesis*). Essa será a "forma de pensamento" fundamental do agostinismo, tributário da tradição platônica. A segunda "forma de pensamento", procedente do neoplatonismo plotiniano, representa a ordem da realidade segundo uma direção intencional inversa à do platonismo original. Aqui os patamares ontológicos são percorridos num movimento de *descida* (*katábasis*) a partir do Princípio ou do Uno, que acompanha a *processão* dos seres em escala descendente de perfeição à medida em que se distanciam do Uno. Tal a "forma de pensamento" que subjaz ao paradigma dionisiano. E se considerarmos o *retorno* ao Uno, o que significa, de alguma maneira, uma volta à forma platônica original, o pensamento percorre um *círculo* — imagem destinada a tornar-se célebre —, dentro do qual se exerce a contemplação. Uma terceira "forma de pensamento", própria do imaginário teológico cristão, é representada pela metáfora espácio-temporal da *linha do tempo* que avança designando os episódios da *história da salvação*, distendida entre um começo e um fim e orientada meta-historicamente pelo evento crístico da Encarnação.

Essas três "formas de pensamento" não comparecem evidentemente isoladas, mas se intercomunicam e se entrelaçam para compor uma imagem teológica complexa do mundo e da história na qual este ou aquele aspecto é realçado conforme a tendência das diversas escolas. Demonstrar a unidade e a coerência da representação da realidade para a qual concorrem essas três "formas de pensamento" é tarefa reconhecidamente difícil, experimentada, por exemplo, nas discussões sobre a estrutura da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino[29]. Trata-se, com efeito, da representação e expressão conceptual do entrecruzamento entre a imagem espacial da *ascensão* (agostinismo) e da *processão* (dionisismo) e a imagem temporal da *história da salvação*. O espaço da relação vertical a Deus desdobra-se temporalmente ao longo do eixo horizontal da história da salvação definido por um evento soteriológico absoluto, a Encarnação e a Ressurreição de Cristo: descida de Deus na história e elevação da história a Deus[30].

29. Ver o estudo fundamental de MAX SECKLER, *Le salut et l'histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1967.

30. É esse o tópico central da teologia da história de São Boaventura, elaborada pelo doutor franciscano na conjuntura histórica da primeira fase do joaquimismo (pro-

Estamos, pois, diante de três "formas de pensamento" que, a partir da Antigüidade tardia e da Idade Média, acompanham como figuras arquetipais de referência a história da cultura ocidental. Elas imprimem profundamente sua presença na crise do século XIII e aí preparam a espetacular transposição a que serão submetidas no imaginário da modernidade.

A penetração em grande estilo da tradição aristotélica no universo intelectual circunscrito pelas "formas de pensamento" bíblica e platônico-neoplatônica introduz nessa estrutura triádica uma nova "forma de pensamento" e uma nova imagem espácio-temporal do mundo, essa genuinamente helênica e inassimilável pela teologia cristã. A difusão do aristotelismo transmite, com efeito, ao mundo cristão a representação e a concepção de um universo incriado, eternamente o mesmo na eternidade do tempo. Tal representação traduz um dos arquétipos fundamentais do espírito grego, que encontra uma transposição científico-filosófica rigorosa na cosmologia de Aristóteles e no estoicismo. O universo fica, assim, compreendido nos vínculos de uma necessidade inteligível que corresponde plenamente às exigências epistemológicas da ciência aristotélica. A representação espácio-temporal desse universo é dotada de uma estrutura complexa: sobre a horizontalidade do tempo *infinito* eleva-se a verticalidade do mundo *finito*, ordenado em esferas concêntricas com relação à Terra e que giram eternamente em movimento circular uniforme. A representação do espaço-tempo é, pois, aqui, rigorosamente *cosmológica*, indiferente à significação *soteriológica* que define a seu modo o espaço-tempo nas tradições platônica e bíblica. O conhecimento dessa "forma de pensamento" aristotélica, já conhecida e discutida pelos comentadores árabes, produziu impressão profunda e desconcertante no mundo teológico latino na segunda metade do século XIII. Será em torno do problema da *eternidade do mundo* que irá travar-se uma das grandes polêmicas da época, situando-se no próprio âmago da crise que passa a ser vivida.

---

fecia de Joaquim de Fiore sobre o advento do reino do Espírito), e sua repercussão na concepção franciscana da história da salvação. Ver J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire selon Saint Bonaventure*, Paris, PUF, 1988.

Capítulo 4

A CRISE FINAL DO SÉCULO XIII

A segunda metade do século XIII assiste, nas universidades medievais, sobretudo em Paris e em Oxford, a uma extraordinária ampliação do conhecimento das tradições filosóficas, à formação de diferentes escolas de pensamento teológico, à construção de grandes sínteses teológico-filosóficas, ao renascimento da idéia antiga da filosofia como saber autônomo. Do ponto de vista do enriquecimento das informações e do conhecimento de novas idéias, trata-se, portanto, de uma prodigiosa expansão do universo intelectual. Entrecruzando-se no espaço fechado e rigidamente institucionalizado da universidade [o aparecimento de uma ciência laica e "desprofissionalizada" (A. de Libera) será um fenômeno do fim do século], essas componentes da vida intelectual conjugam-se ou opõem-se, levando ao seu *clímax* uma crise intelectual que começara a preparar-se desde os inícios do século. Tentemos enumerar, atendendo à sua significação específica, os principais elementos intelectuais da crise, já descritos no capítulo anterior.

(i) O campo teórico fundamental, do qual recebem significação última as idéias mestras das posições doutrinais em confronto, é traçado pelos termos do problema matricial de todo pensamento cristão: o problema das relações entre Fé e Razão. Mais exatamente, a relação se estabelece entre as razões da Fé, organizadas em discurso *teológico*, e as razões do conhecimento humano, organizadas em discurso *filosófico*. Esse problema é recebido na Idade Média nos termos em que Santo Agostinho o formulara, a saber: como interrelação dinâmica entre a Fé que busca sua forma própria de Razão (*fides quaerens intellectum*) e a Razão que se oferece à inteligência

da Fé (*ratio fide illuminata*)[1]. Essa inter-relação, transmitida disciplinarmente como harmonia entre teologia e filosofia (Tomás de Aquino), une todos os fios que se entrelaçam na crise final do século XIII, formando pólos teóricos entre os quais a crise oscila: a teologia antifilosófica do neo-agostinismo, a teologia filosófica de Tomás de Aquino, a filosofia ateológica dos mestres da Faculdade de Artes.

(ii) Sobre as diferentes concepções da relação entre Fé e Razão ou teologia e filosofia edificam-se paradigmas de *racionalidade*, que se apresentam como instâncias teóricas reguladoras para as correntes doutrinais que se cruzam no espaço da controvérsia: paradigmas teológicos, o *agostiniano* e o *dionisiano*; paradigmas filosóficos, o *neoplatônico* e o *aristotélico*.

(iii) É fundamental, finalmente, lembrar que essas estruturas teóricas repousam sobre esquemas representativos que articulam determinada imagem do espaço-tempo e apontam para a inteligência um itinerário a ser seguido no seu percurso através dos patamares da realidade. A esses esquemas denominamos "formas de pensamento". Tais formas oferecem à inteligência um terreno de apoio imaginativo-conceptual, seja para percorrer os estágios da *ascensão* para as realidades superiores, seja para, inversamente, acompanhar os passos de uma *descida* para as realidades inferiores. Ou ainda, para caminhar através das idades do tempo finito da *história da salvação* ou para repousar nos *ciclos eternos* do tempo e do mundo.

Tal é a face *doutrinal* da crise. Não menos importante sua face *institucional*. Com efeito, devemos ter presente que os episódios doutrinais que assinalam o avançar da crise têm lugar no seio de uma instituição universitária definida pela sua finalidade especificamente religiosa: a integração de todo saber no saber supremo da teologia e a preparação profissional dos mestres que deverão assegurar a permanência e proeminência daquele saber. Essa a condição básica com que a vida intelectual era vivida na universidade medieval. Dela

1. A propósito, ver Martin GRABMANN, Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihre Einfluß auf das mittelalterliche Denken, ap. *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München, Max Hueber, 1936, pp. 35-62.

decorrem conseqüências fundamentais. A primeira diz respeito à própria estrutura corporativa da universidade, que implica uma soma de privilégios em termos de jurisdição interna, uma dependência direta da jurisdição papal, um corpo de mestres e alunos com bem definidos direitos e deveres, uma autonomia relativa das duas faculdades principais, de Teologia e de Artes, com seus respectivos estatutos e a reconhecida primazia da teologia. Em segundo lugar, devemos levar em conta que o trabalho intelectual desenvolve-se num espaço didático-disciplinar bem definido, que pode atingir um alto grau de especialização nos programas, nos métodos, na seleção dos textos a serem utilizados e na estrutura dos comentários como regra fundamental de leitura, enfim no rigoroso processo de escolha e progressiva integração dos mestres no corpo docente. Em terceiro lugar, importa lembrar a condição mais problemática, mas, por outro lado, garantia da maior estabilidade e permanência da universidade-modelo (Paris), que está na sua origem e, de certo modo, assegurou sua autonomia: a instância última da autoridade papal, que abrange tanto o campo institucional quanto o político.

É dentro desse conjunto de condições que tem lugar o evento cultural mais importante do século: a penetração da filosofia greco-islâmica no mundo latino. A onda de frente dessa penetração é a torrente do aristotelismo que submerge todos os campos do saber e atinge inevitavelmente as próprias condições institucionais de exercício da prática intelectual na universidade. Já denunciamos, no entanto, com Alain de Libera, o ainda corrente erro historiográfico que vê a escolástica do século XIII como submissa passivamente à tirania de Aristóteles. Ao invés, o antiaristotelismo fortaleceu-se na medida exata em que avançava o aristotelismo. O pensamento escolástico pode ser assim qualificado, segundo de Libera, tanto como aristotélico quanto como antiaristotélico. Com efeito, a presença de Aristóteles faz-se através da leitura comentada de seus textos, e essa obedece a parâmetros distintos, seja no esforço de reconstituição do sentido original, como em Alberto Magno ou Tomás de Aquino, seja na obediência aos comentários de Averróis, como no chamado "aristotelismo heterodoxo", seja à luz dos postulados da teologia tradicional, como no neo-agostinismo. As obras de Aristóteles, à época re-

centemente traduzidas do árabe, seguem, de resto, como já vimos, um trabalhoso caminho institucional, até serem plenamente acolhidas pela universidade[2]. Proibidas ou permitidas com restrições em 1210, 1215, 1231, formam o *corpus* aristotélico medieval que, já quase totalmente conhecido, dá um passo decisivo para a sua aceitação quando, em 1252, vigorando ainda as proibições do legado papal Robert de Courçon de 1215 e do Papa Gregório IX em 1231, os estatutos da nação inglesa da Faculdade de Artes da Universidade de Paris incluíram no currículo escolar o estudo das obras de Aristóteles, entre elas o discutido tratado *De Anima*. Entrava, assim, oficialmente, no corpo dos saberes universitários a antropologia aristotélica, um dos focos maiores das controvérsias doutrinais que se seguirão. Finalmente a reorganização dos estudos da Faculdade de Artes, em 1255, inscreve, como já vimos, todas as obras conhecidas de Aristóteles no currículo obrigatório do ensino.

Segundo Luca Bianchi, o estatuto de 1255 assinala uma inflexão decisiva na história do pensamento ocidental[3]. Com efeito, a recepção *pleno jure* de Aristóteles e, na sua esteira, dos comentadores árabes no mundo intelectual latino, opera não apenas um enorme deslocamento das fronteiras desse mundo, mas sobretudo leva a cabo uma transformação profunda nas estruturas do saber superior já estabelecidas nos campos da metodologia, da epistemologia, das categorias cosmológicas, antropológicas, e ontológicas, dos ideais éticos e da concepção da vida política. Abre-se, desta sorte, o vasto horizonte formado pela conjunção entre o saber cristão tradicional, moldado pela tradição agostiniana, e a nova ciência aristotélica. No campo circunscrito por esse novo horizonte germinarão as primeiras sementes e aparecerão as primeiras raízes das quais crescerá a grande árvore da *episthéme* moderna e, com ela, todo o complexo sistema simbólico da modernidade.

Justamente a partir de 1255 começam a definir-se, tanto do ponto de vista doutrinal quanto do ponto de vista institucional, os

---

2. Sobre a penetração oficial de Aristóteles na Universidade de Paris, ver o estudo recente de Luca Bianchi, Aristote à Paris (1210-1366) ap. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII*[ème]*-XIV*[ème] *siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, pp. 89-164.

3. Ver L. Bianchi, Aristote à Paris, p. 124.

protagonistas da crise que se aproxima. Em primeira aproximação, podemos dizer que esses protagonistas definem sua identidade de acordo com a respectiva rejeição, assimilação crítica ou plena aceitação das teses fundamentais do aristotelismo. Voltamos a encontrar, assim, os representantes do neo-agostinismo, do aristotelismo albertino-tomásico e do aristotelismo "heterodoxo"[4]. A esses, que são protagonistas na ordem das idéias, soma-se um quarto e poderoso ator de natureza institucional, cujas intervenções assinalarão a cronologia da crise e se caracterizarão como exercício da autoridade eclesiástica tentando pôr termo decisoriamente às discussões em curso. Trata-se, portanto, de um fator extrínseco ao confronto propriamente dito das idéias, pois sua ação não procede por via de argumentos, mas por via de autoridade. Mas esse fator deve ser considerado de importância decisiva tanto para a correta avaliação das condições nas quais se exercia a vida intelectual na universidade quanto para se medir o influxo indireto mas freqüentemente determinante que tais intervenções da autoridade exerciam sobre o próprio desenvolvimento das idéias[5]. Explica-se desta sorte a atenção dedicada recentemente pelos medievistas à análise e interpretação dos procedimentos de censura e à forma de liberdade intelectual por eles permitida[6].

Acompanhemos agora a cronologia dos episódios maiores dessa emblemática crise de fins do século XIII na Universidade de Paris.

(1) Primeiro episódio e, sem dúvida, ocasião próxima a provocar os primeiros lances da crise, foi o aparecimento e fortalecimento, no

4. Ver F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII*ème *siècle*, pp. 384-385.

5. Ainda aqui, não obstante arraigados preconceitos, é possível estabelecer, levando-se em conta as profundas diferenças culturais e institucionais e os padrões totalmente diversos do *modus agendi* do poder, um paralelismo entre a situação do mestre medieval e os condicionamentos a que estão submetidos os intelectuais modernos nos regimes autoritários e, mesmo, em alguns regimes democráticos.

6. Ver os estudos recentes reunidos por L. BIANCHI em *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, com ampla bibliografia (pp. 341-370). Ainda de L. Bianchi, a obra fundamental *Il Vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione del aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990 (bibl., pp. 209-254); A. DE LIBERA, Philosophie et censure: remarques sur la crise universitaire de 1270-1277, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 71-89; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIII*ème *siècle*, Fribourg S./Paris, Universitaires/Cerf, 1995, concl., pp. 292-314.

seio da Faculdade de Artes, de uma concepção de filosofia inspirada diretamente em Aristóteles e na tradição antiga, segundo a qual o saber filosófico gozava de um estatuto teórico autônomo como fim em si mesmo, sendo, portanto, um saber supremo na ordem da razão humana e, como tal, capaz de atender plenamente às exigências teóricas e aos imperativos práticos da inteligência[7]. Tal concepção provoca evidentemente uma ruptura no delicado equilíbrio entre Razão e Fé estabelecido pela tradição agostiniana e nas relações didático-metodológicas entre teologia e filosofia então vigentes na universidade, mas passa a ser adotada pelos mestres da Faculdade de Artes nos textos de introdução à filosofia redigidos sobretudo na década de 1260-1270. Entre esses merece atenção o elogio da filosofia escrito pelo Mestre Aubry de Reims (Aubricus Remensis) em estilo ditirâmbico, identificado e editado criticamente por R.-A. Gauthier[8]. Juntamente com a exaltação da filosofia, começam a tomar corpo e serem ensinadas as teses julgadas parte integrante do sistema filosófico por excelência, ou seja, o aristotelismo na sua interpretação averroísta[9]: a eternidade do mundo, a unicidade do intelecto possível em todos os homens (monopsiquismo), a perfeita felicidade mental obtida pela contemplação filosófica, a suficiência das virtudes morais naturais para a vida virtuosa. A difusão dessas teses e as conseqüências que delas decorrem para a vida cristã e sua fundamentação teológica configuram o segundo episódio.

(2) A principal personagem desse segundo episódio é São Boaventura, já então Geral dos franciscanos, nas suas *Collationes de decem*

---

7. Tal a concepção da *theoria* exposta por ARISTÓTELES nos célebres capítulos (6-9) do livro X da *Ética de Nicômaco*.

8. Ver *Philosophia Magistri Aubrici Remensis*, em Apêndice a R.-A. GAUTHIER, Notes sur Siger de Brabant II: Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands, ap. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 68 (1984) 3-50 (aqui, pp. 29-50). Sobre o "entusiasmo filosófico" de Aubry, ver ibid., pp. 15-20. O texto *Philosophia* foi escrito em torno de 1265. A literatura de "introduções à filosofia" na Faculdade de Artes na década 1260-1270 foi estudada por CLAUDE LAFLEUR. Ver *Quatre Introductions à la Philosophie au XIII^ème^ siècle: textes critiques et études historiques*, Montréal/Paris, Institut d'Etudes Médiévales/Vrin, 1988.

9. Ver F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^ème^ siècle*, pp. 385-387; ID., *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Vandez-Oyez, 1977, pp. 34-46; F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997, pp. 41-42.

praeceptis (1267) e nas *Collationes de donis Spiritus Sancti* (1268), sermões dirigidos ao meio universitário. Neles o respeitado mestre franciscano denuncia vigorosamente tanto a concepção de uma filosofia independente da teologia quanto as doutrinas do aristotelismo dito heterodoxo, em particular a eternidade do mundo e a unicidade do intelecto possível[10]. A intervenção de Boaventura é, pois, motivada pelo ensinamento ministrado na Faculdade de Artes e pela atitude dos *artistae*, resumida na expressão de Aubry de Reims e de outros mestres, referindo-se à profissão do filósofo e à prática do saber filosófico: *ibi statur* (aí convém fixar-se)[11].

(3) O terceiro episódio, que se desenrola na década de 1270 e tem seu *clímax* na condenação de 1277, pode ser caracterizado, de um lado, pela primeira intervenção da autoridade eclesiástica, o bispo de Paris, Etienne Tempier (1270), e pela entrada em cena dos dois mais famosos mestres da Faculdade de Artes, Siger de Brabant e Boécio da Dácia. Siger de Brabant, que um dia Dante colocará num dos círculos do Paraíso[12], é uma personagem historiograficamente polimorfa. Acusado inicialmente de herege pelos implacáveis adversários do seu tempo, travestido depois de pensador racionalista e chefe de fila de um hipotético "averroísmo latino" por E. Renan[13], seguido por P. Mandonnet

10. Os historiadores distinguem atualmente um "primeiro averroísmo" (1220-1260), no qual se ensinava a doutrina aristotélica dos dois intelectos (agente e possível) como faculdades da alma, e um "segundo averroísmo" (a partir de 1260), que professava a teoria nitidamente heterodoxa da unicidade do *intelecto possível* (impropriamente chamada "monopsiquismo").

11. Aubry de Reims, *Philosophia*, ed. Gauthier, p. 37, n. 195.

12. *Questi onde a me ritorna il tuo riguardo*
È il lume d'un spirito che in pensieri
Gravi, a morir gli parve venir tardo
Essa è la luce eterna di Sigieri
Che leggendo nel vico degli strami
Sillogizò invidiosi veri (*Par.* X, 133-138). A propósito, ver M. GRABMANN, Siger de Brabant und Dante, ap. *Mittelalterliches Geistesleben III*, München, Max Hueber, 1956, pp. 180-196; F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, pp. 165-176.

13. Em sua obra *Averroès et l'averroïsme* (1ª éd., 1852), ap. *Oeuvres Complètes* III, Paris, Calmann-Lévy, 1949), o jovem E. RENAN, sem dispor de qualquer fonte manuscrita da época, criou a ficção de um "averroísmo latino", de cunho racionalista, promovendo Siger de Brabant a seu chefe de fila. Embora corrigida, a versão renaniana prevaleceu até recentemente, sendo abandonada em face da crítica de F. van Steenberghen e outros e da

e outros, só recentemente, com a publicação de edições críticas das suas obras principais[14], a personagem Siger de Brabant adquiriu contorno histórico definido e passou a ocupar seu verdadeiro e importante lugar no desenrolar da crise de 1265 a 1277, quando deixa a cena parisiense[15]. A primeira aparição de Siger de Brabant é assinalada nos pródromos da crise, quando redige seu comentário *Quaestiones in tertium de Anima* (ed. Bazán), que coloca o problema antropológico no centro da reflexão dos *artistae*. No entanto, segundo R.-A. Gauthier, a quem seguem nesse ponto F.-X. Putallaz e R. Imbach, em seu comentário Siger de Brabant depende estreitamente de Alberto Magno e Tomás de Aquino, que virá a tornar-se seu interlocutor constante, não mostrando, assim, nenhuma originalidade[16]. O fim do comentário revela, porém, uma primeira face do Siger de Brabant "averroísta" ("segundo averroísmo" na classificação de Gauthier), ao indicar uma certa preferência do mestre brabantino pela teoria da separação e unicidade do *intelecto possível*. Observa, de resto, Gauthier que Siger de Brabant lê tal teoria na crítica que lhe dirige Tomás de Aquino e não no texto mesmo de Averróis. Quanto a Boécio da Dácia (ou Dinamarca), sem ter alcançado a fama de Siger de Brabant, era, no entanto, pensador notável e seus dois textos *De aeternitate mundi* e *De Summo Bono* podem ser considerados emblemáticos das concepções epistemológicas

---

edição crítica das obras de Siger de Brabant. Ver RUEDI IMBACH, L'averroïsme latin au XIII^{ème} siècle, ap. IMBACH, MAIERÙ (orgs.), *Gli studi di Filosofia medievale fra otto e novecento*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1991, pp. 191-208; F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, pp. 531-554.

14. A edição crítica das obras de Siger de Brabant foi publicada:

1. Na coleção *Philosophes médiévaux* (Louvain), na seguinte ordem: t. I: *Questions sur la Métaphysique* (C. A. GRAIFF, 1948); t. XII: *Quaestiones super librum de Causis* (A. MARLASCA, 1972); t. XIII: *Quaestiones in tertium de Anima, de Anima intellectiva, de aeternitate mundi* (B. BAZÁN, 1972); t. IV, *Écrits de Logique, de Morale et de Physique* (B. BAZÁN, 1974).

2. Na coleção *Philosophes belges* (Louvain): t. XV: *Questions sur la Physique d'Aristote*, (P. DELHAYE, 1941); t. XXIV, *Quaestiones in Metaphysicam*, (W. DUNPHY, 1981); t. XXIV, *Quaestiones in Metaphysicam* (manuscrito de Cambridge, A. MAURER, 1983). Para outros escritos menores, ver PUTALLAZ, IMBACH, *Profession philosophe*, pp. 177-178.

15. Ver R.-A. GAUTHIER, Notes sur Siger de Brabant, I, Siger en 1265, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) 201-232 (aqui, pp. 201ss.).

16. Ver R.-A. GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 209-232.

e éticas dos mestres da Faculdade de Artes[17]. Serão esse os dois mestres nominalmente designados na grande condenação de 1277.

(4) Um quarto episódio da crise pode ser visto no contexto da oposição de Boaventura e dos franciscanos, de um lado, e, de outro, mas noutra perspectiva e com outro espírito, de Alberto Magno e Tomás de Aquino, ao rápido avançar do aristotelismo heterodoxo na Faculdade de Artes. Trata-se da condenação de 1270. Em 10 de dezembro daquele ano, o bispo de Paris, Etienne Tempier, faz uso de suas prerrogativas de mais alta instância doutrinal na universidade para condenar treze proposições nas quais eram condensadas doutrinas supostamente ensinadas na Faculdade de Artes e consideradas heréticas, e que constituiriam o núcleo teórico do "aristotelismo heterodoxo". Compreendem quatro grandes temas: a unicidade do intelecto possível (proposições 1, 2, 7, 8, 13); o determinismo da vontade e, portanto, a negação do livre-arbítrio (proposições 3, 4, 9); a eternidade do mundo (proposições. 5, 6); a negação da providência divina (proposições 10, 11, 12)[18].

(5) Algumas dessas proposições (a unicidade do intelecto possível e a eternidade do mundo) haviam sido enunciadas e, em princípio, aprovadas por Siger de Brabant no já citado comentário *Quaestiones in tertium de Anima*. Essa tomada de posição de Siger de Brabant no campo fundamental das concepções antropológicas dá origem ao quinto episódio da crise em nossa enumeração. A personagem central é, aqui, Tomás de Aquino. Enviado uma segunda vez a Paris em 1268, vindo de Nápoles, aí permanece até 1272[19] e desenvolve uma prodigiosa atividade de professor, escritor, comentador de obras de Aristóteles e polemista. Em 1270 o mestre dominicano toma a si duas tarefas doutrinais de extrema importância: a refutação da tese averroísta da

17. Uma exposição das teses de Boécio da Dácia nas suas duas obras principais encontra-se em R. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 183-283.

18. Ver o texto dessas proposições em F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, pp. 58-62. Aí é proposta uma divisão temática das proposições e um breve comentário. Igualmente, F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 411-413; Id., *Maître Siger de Brabant*, pp. 74-79.

19. Ver J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg S./Paris, Universitaires/Cerf, 1993, pp. 381-386. Trad. bras.: *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra*, São Paulo, Loyola, 1999, pp. 305-309.

unicidade do intelecto possível e a defesa de Aristóteles contra o neo-agostinismo. Na crítica da noética averroísta, Tomás de Aquino tem em vista diretamente a posição adotada por Siger de Brabant nas *Quaestiones in tertium de Anima*. Ele a discute minuciosamente, acompanhando o texto de Aristóteles, no opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270)[20], um dos textos filosóficos mais importantes do século XIII e, segundo A. de Libera, "uma das obras maiores da história da filosofia"[21]. Desta sorte, o problema antropológico passa a ser, tendo em vista as concepções filosófico-teológicas em confronto, um dos pontos teóricos de cristalização de toda a crise, com seus prolongamentos cosmológicos, metafísicos e éticos. Procedendo exclusivamente a partir de princípios filosóficos, como expressamente declara no princípio e fim do seu texto, e através de cerrada exegese da letra de Aristóteles (*De Anima*, I–III)[22], Tomás de Aquino inaugura, de fato, um novo campo metodológico de discussão filosófica. Nele fica assegurada a relativa autonomia da filosofia em seu uso pela teologia, e a abertura desse novo estilo de leitura de Aristóteles por parte de um teólogo exercerá profunda influência na evolução futura do problema Fé e Razão. A intervenção magistral de Tomás de Aquino aponta, assim, no problema antropológico, o primeiro e radical desafio a ser enfrentado pela razão cristã no próprio terreno das razões filosóficas. Não se enganaram os partidários da exegese averroísta quanto à significação do *De unitate intellectus*. Assim o atesta a reação de Siger de Brabant, diretamente visado pela crítica tomásica. Siger de Brabant responde a Tomás de Aquino com o opúsculo *De Intellectu*, hoje perdido, mas cujo conteúdo é em parte conhecido através do testemunho de averroístas italianos[23] e, sobretudo, com

20. A edição crítica do *De Unitate* foi editada por LEO KEELER (Textus et Documenta, series philosophica), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1936, e na edição Leonina, T. XLVIII, pp. 291-314. Ver a excelente edição bilíngüe de A. de Libera, THOMAS D'AQUIN, *Contra Averroès*, Paris, GF Flammarion, 1994, com ampla introdução, numerosas notas e um Apêndice contendo os textos de Tomás de Aquino sobre o tema antes de 1270. Ver ainda F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, 57-70.

21. A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 73.

22. O texto aristotélico *De Anima* (*perì psychês*) foi comentado por TOMÁS DE AQUINO (Roma, 1267-1268): *Sententia libri de Anima* (ed. Leonina, t. XLV, 1).

23. F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, pp. 360-363; F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Profession philosophe*, pp. 47-48.

o tratado *De Anima intellectiva*[24], que assinala, por outro lado, uma evolução nas concepções antropológicas de Siger de Brabant, que o aproxima de Tomás de Aquino[25]. A segunda tomada de posição doutrinal de Tomás de Aquino parece, à primeira vista, independente da primeira. Na verdade, forma com ela um corpo doutrinal coerente, pois a crítica, em nível filosófico, da leitura averroísta de Aristóteles implica o reconhecimento da legitimidade e da capacidade da filosofia, como obra da razão natural, para operar no campo do seu objeto próprio: a *natureza* ou, mesmo, o *revelável*[26], que subsistem independentemente das verdades reveladas. Se, em sua primeira intervenção, Tomás de Aquino afasta-se dos mestres da Faculdade de Artes e das concepções antropológicas por eles adotada, na segunda deles se aproxima, distanciando-se do neo-agostinismo bonaventuriano. O problema é aqui posto no terreno *cosmológico* e gira em torno da célebre questão da *eternidade do mundo*. Desde as conferências *Collationes de decem praeceptis* (1267) até as conferências sobre a "obra dos seis dias" (*In Hexaemeron*, 1273), Boaventura reitera sua rejeição radical da tese aristotélica da eternidade do mundo como inaceitável pela fé e contrária à razão. O mundo é criado *ex nihilo* com o tempo, e sua duração temporal percorre o intervalo finito da História da Salvação, que vai da Sriação à Parusia. Em 1271 Tomás de Aquino dá a conhecer sua opinião no opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*[27], no qual introduz a distinção fundamental entre o ser criado e, como tal, *contingente*, e o ser finito enquanto *temporal*. Conquanto pela *fé* se deva admitir a criação do mundo e do tempo, essa modalidade do mundo como *ser temporal* não pode ser objeto de demonstração necessária pela *razão*. Criação implica *contingência* e não necessariamente *temporalidade* do ser[28]. Na formulação dos termos desse problema, Tomás de Aquino introduz outra

---

24. Ver F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, pp. 364-374.

25. Sobre a antropologia sigeriana e sua evolução, ver F. van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 338-389.

26. *Summa Theol.*, Ia., q. 1, a. 3 ad 2m.

27. A edição crítica do *De aeternitate mundo contra murmurantes* encontra-se na ed. Leonina, t. XLIII, pp. 85-89.

28. Uma exposição e discussão desse problema, com observações críticas sobre a tese tomásica, é oferecida por F. van Steenberghen, La controverse sur l'éternité du monde au XIII^ème^ siècle, ap. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, pp. 512-530.

distinção fundamental, que deve ser admitida, entre a ordem *física* à qual se refere a tese aristotélica da eternidade do mundo — tese, portanto, de natureza *cosmológica* e que não invalida a verdade da fé sobre a *novidade* do mundo criado no *tempo*[29] — e a ordem *metafísica* na qual a noção de ser *contingente* é suficientemente definida pela relação de dependência da livre vontade do Criador do ser finito e criado, não implicando necessariamente a criação no tempo. Estamos, pois, em presença de outro grande tema que é posto no centro das controvérsias doutrinais: o tema do *mundo*, da sua representação física, da sua natureza e estrutura, da sua significação como lugar onde se decide o destino da criatura racional.

Em 1272 Tomás de Aquino deixa Paris para retornar a Nápoles e falece em 7 de março de 1274, na abadia de Fuossanova, ao sul de Roma, ao dirigir-se ao Concílio de Lião. São Boaventura morre durante o mesmo Concílio, em julho de 1274. Saem assim de cena as duas mais altas personalidades intelectuais da época, inspiradoras das duas correntes que ocuparão por um tempo o campo das discussões teológicas: o neo-agostinismo bonaventuriano e o tomismo[30]. A

29. TOMÁS DE AQUINO discute a questão em textos anteriores ao *De aeternitate mundi*: *Q. D. de Potentia Dei*, q. 3, a. 17; *Summa contra Gentiles*, II, c. 31; e na *Summa Theol.*, Ia., q. 46, a. 1.

30. O neo-agostinismo, expressão criada por F. van Steenberghen, compreende as posições doutrinais adotadas por São Boaventura, pelos mestres franciscanos e pela maioria dos mestres seculares. Pretendendo-se fiel à tradição agostiniana, o neo-agostinismo acolhe outras influências como as do neoplatonismo dionisiano e as do avicenismo. Sua teses principais compreendem a concepção da teologia como saber unitário, ao qual a filosofia está inteiramente subordinada. Em antropologia adota a tese da pluralidade das formas substanciais no composto humano, a identidade da alma e das suas potências, a teoria agostiniana da iluminação. Em cosmologia, a tese da finitude e novidade do mundo segundo a fé e a razão. O tomismo, escola dos discípulos e seguidores de Tomás de Aquino, dominicanos, alguns mestres seculares e da Ordem de Santo Agostinho, teve começos difíceis, sendo duramente combatido pelos neo-agostinianos (ver A. MAURER, The Reaction to Thomism, ap. *Medieval Philosophy*, Toronto, Pont. Institute of Medieval Studies, 1982, pp. 208-219). Foi em parte, segundo a interpretação mais corrente, atingido pela censura de 1277. As teses fundamentais do tomismo estão em nítida oposição com as teses do neo-agostinismo: autonomia da filosofia na ordem da razão natural, distinção real de essência e existência no ser finito, unicidade da forma substancial no ser humano, distinção da alma e suas potências, iluminação divina pela mediação do intelecto agente, impossibilidade de se demonstrar pela razão a finitude temporal do mundo. Sobre essas duas escolas, ver F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^{ème} siècle*, pp. 434-443.

condenação de 1270 não logrou deter a crise doutrinal na Universidade de Paris. Ao invés, tornou-a provavelmente mais aguda, como testemunham os novos estatutos da Faculdade de Artes de 1272, de fato uma tentativa de armistício na querela com a Faculdade de Teologia. Um novo fator de perturbação intervém entre 1271 e 1275, este de natureza institucional, provocado pela cisão na Faculdade de Artes, da nação normanda, inconformada com a eleição do novo reitor da Universidade, o filósofo Aubry de Reims. Embora, conforme demonstrou R.-A. Gauthier[31], tal crise nada tenha a ver com a crise doutrinal, nela tomou parte ativa Siger de Brabant, que assume por esse tempo papel preponderante na luta das idéias. Essa prossegue intensa e deixou-nos dois testemunhos importantes nos textos *De erroribus philosophorum* (cerca de 1270) e *De plurificatione intellectus possibilis* (1272), do discípulo de Tomás de Aquino, o agostiniano Egídio Romano. A presença de Boécio da Dácia destaca-se também nesses anos com seu opúsculo *De aeternitate mundi*, no qual uma primeira geração de medievistas, seguindo P. Mandonnet, acreditou descobrir a versão mais radical do "aristotelismo heterodoxo" e a expressão da famosa "teoria das duas verdades", enunciada por Etienne Tempier no prólogo da condenação de 1277, mas que, como hoje é reconhecido por todos os medievistas, nunca foi defendida por nenhum mestre de artes, dada sua flagrante absurdidade lógica: duas proposições contraditórias, uma da fé outra da razão, mas igualmente verdadeiras[32].

A significação dos novos estatutos da Faculdade de Artes de 1272 e sua aceitação pelos mestres mais em evidência (Siger de Brabant e Boécio da Dácia) continua a ser discutida[33]. Como quer que seja, a polêmica doutrinal segue seu curso e se encaminha para um desenlace temporário, que será o seu sexto episódio.

---

31. R.-A. GAUTHIER, Notes sur Siger de Brabant II, pp. 3-25.

32. Ver a cuidadosa exposição do problema em F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, pp. 88-106; sobre a dita "tenaz legenda" da teoria da dupla verdade, ver F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, pp. 555-570 e *La philosophie au XIII^{ème} siècle*, pp. 361-370.

33. Ver PUTALLAZ, IMBACH, *Profession philosophe*, pp. 123-142 e LUCA BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, pp. 167-201, que pensa descobrir em Siger de Brabant uma atitude mais crítica com relação aos estatutos do que supõem Putallaz-Imbach.

(6) Em 7 de março de 1277 (coincidentemente no aniversário do falecimento de Tomás de Aquino, três anos antes), o bispo Etienne Tempier, assessorado por cerca de dezesseis teólogos de tendência neo-agostiniana, e dando seqüência a um inquérito solicitado pelo papa João XXI, publica o famoso decreto censurando 219 (220) proposições, das quais cerca da metade diz respeito a problemas de natureza filosófica: 40 sobre a ciência, vontade e onipotência divinas; 50 sobre a criação e sobre a eternidade do mundo; 20 sobre a natureza e função das substâncias separadas. Todos esses eram temas de litígio entre os neo-agostinianos e os mestres da Faculdade de Artes[34]. Conquanto sua validez jurídica estivesse limitada à diocese de Paris, o alcance e a repercussão do decreto de 1277 ultrapassaram de muito aqueles limites. A intervenção doutrinal do bispo de Paris numa controvérsia em torno de idéias fundamentais da concepção teológico-filosófica então predominante acabou por torná-la provavelmente a mais importante decisão magisterial da Igreja na Idade Média, cujas repercussões se estenderão até o século XVII[35]. O decreto de 1277 deu, desta sorte, lugar às mais variadas interpretações, sob os mais variados ângulos[36]. Em primeiro lugar, do ponto de vista do exercício da censura por parte da autoridade eclesiástica e da limitação da liberdade intelectual na universidade medieval, aspecto estudado

34. A edição crítica das proposições censuradas no decreto de 1277 foi realizada por DAVID PICHÉ com a colaboração de CLAUDE LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, (texto, pp. 80-147, e ampla bibliografia, pp. 321-335). A classificação de F. VAN STEENBERGHEN enumera 179 erros filosóficos e 40 teológicos segundo o Decreto: sobre a natureza da filosofia (7); sobre Deus (25); sobre as substâncias separadas (31); sobre o mundo corpóreo (49); sobre o homem e sua atividade espiritual (57); sobre o milagre (10); sobre a religião cristã (5); sobre os dogmas (15); sobre as virtudes cristãs (13); sobre os fins últimos (7). Ver *La philosophie au XIII^{ème} siècle*, pp. 422-426.

35. Ver L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris*, pp. 217-230.

36. A bibliografia em torno do decreto de 1277 cresceu muito recentemente. Fundamental é o estudo de R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277* (Philosophes médiévaux XXII), Louvain-la-Neuve/Paris, Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 1977, onde são investigadas as fontes e estudados o sentido e a heterodoxia de cada proposição censurada. Ver também as comunicações a respeito em *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, I, 2: A significação da censura de 1277 para o estatuto da filosofia (pp. 71-124); II, 2: As condenações de 1277 e suas conseqüências (pp. 371-436).

exaustivamente por Luca Bianchi[37]. Em segundo lugar, do ponto de vista das opções teóricas manifestadas no decreto, que dizem respeito, de um lado, à concepção da filosofia e sua subordinação à teologia e, de outro, às teses filosóficas sobre Deus, o homem e o universo, em suma, a toda a visão cristã da realidade. É esse o aspecto mais freqüentemente investigado nos estudos sobre o lugar e a prática da filosofia na universidade medieval[38]. Em terceiro lugar, o decreto é analisado sob o ponto de vista da intenção dos seus autores, sobretudo do bispo Etienne Tempier. Os juízos aqui são vários, ora chamando a atenção sobre a ignorância dos censores com relação à verdadeira significação das teses que condenavam, ora ressaltando a clarividência e oportunidade do decreto em face da ameaça que o "aristotelismo heterodoxo" representava para o pensamento cristão[39]. Merece ainda ser lembrada a leitura, pelo físico e historiador Pierre Duhem, de algumas teses censuradas no decreto, que dizem respeito à onipotência divina e à eternidade do mundo e cuja rejeição no decreto, segundo Duhem, abriu caminho para a formação posterior da moderna concepção científica do mundo[40]. Finalmente, o decreto pode ser ainda visto à luz da sua muito provável significação política, na medida em que representou para os neo-agostinianos franciscanos a ocasião para tentar diminuir a influência da corrente tomista e

---

37. Ver ainda o já citado texto de A. DE LIBERA, Philosophie et censure: remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 71-89.

38. É o ponto de vista que prevalece em CL. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII[ème] siècle*, Paris, Seuil, 1964, pp. 368-374, com a seleção das proposições especificamente filosóficas objeto da censura. Ainda, F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIII[ème] siècle*, pp. 65-91.

39. Esse aspecto é estudado por D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 159-182.

40. A tese de P. Duhem foi severamente criticada por A. Koyré, corrigida pela grande historiadora da ciência da tarda Idade Média, Anneliese Maier, e recentemente retomada em expressão mais moderada pelo medievista americano Edward Grant. Continua, porém, sendo rejeitada pelos historiadores ingleses. Ver JOHN E. MURDOCH, Pierre Duhem and the History of Late Medieval Science and Philosophy in Latin West, ap. IMBACH, MAIERÙ, *Gli studi di Filosofia medievale fra otto e novecento*, pp. 253-302; A. MAIERÙ, Anneliese Maier e la filosofia della natura tardoscolastica, ap. IMBACH, MAIERÙ, *Gli studi di Filosofia medievale fra otto e novecento*, pp. 303-330.

atingir provavelmente a própria doutrina de Tomás de Aquino[41]. Com efeito, um de seus discípulos, Egídio Romano, viu sua carreira universitária interrompida até 1285, e a censura das teses consideradas "tomistas" foi reiterada em Oxford ainda em 1277 pelo bispo dominicano Robert Kilwardby e em 1286 pelo seu sucessor, o franciscano John Peckham. Será necessário aguardar até 1325, após a canonização de Tomás de Aquino pelo papa João XXII em 1323, para que o sucessor de Tempier, o bispo Etienne Bourret, ordene a retirada do texto do decreto de 1277 das proposições que podiam ser atribuídas a Tomás de Aquino. Na diocese de Paris fora mesmo intentado um processo contra a memória de Tomás de Aquino, mas que não teve prosseguimento. No entanto, estimulados pela dúplice condenação de Paris e Oxford, os franciscanos empreenderam cerrada ofensiva contra o ensinamento do Mestre dominicano. Essa ofensiva encontrou sua arma maior no opúsculo do franciscano inglês Guilherme de la Mare, *Correctorium fratris Thomae* [Elenco de proposições do irmão Tomás a serem corrigidas (1279)], no qual são enumerados 117 artigos da *Summa Theologiae* considerados errôneos. O *Correctorium* tornou-se, por um tempo, texto oficial da ordem franciscana, mas provocou enérgica reação dos mestres dominicanos, conhecendo-se ao menos cinco respostas em regra ao texto de Guilherme de la Mare, todas com o título *Correctorium corruptoris* (Correção do corruptor). Na verdade, como observou F. van Steenberghen, são duas concepções antropológicas que aqui se afrontam: o dualismo de matiz agostiniano e neoplatônico, adotado pelos neoagostinismo e que se serve de modo eclético de categorias aristotélicas, e o monismo substancial de feição nitidamente aristotélica, ensinado por Tomás de Aquino[42].

Aparentemente, o decreto de 1277 significou o fim das acesas disputas doutrinais, no seio da universidade, entre a Faculdade de Teologia e a Faculdade de Artes. Já então Siger de Brabant e Boécio da Dácia haviam abandonado Paris. No entanto, a aceitação do decreto não foi pacífica, como mostraram as reações de um Godefroid

---

41. Ver J. W. WIPPEL, Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277, *The Modern Schoolman* 72 (1995) 233-272. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, pp. 93-105.

42. Ver *La philosophie au XIII^{ème} siècle*, pp. 427-431.

de Fontaines, de um Jean de Pouilly e de outros[43]. Os problemas ali levantados permaneceram e irão alimentar o pensamento da tarda Idade Média. Reformulados e repensados em outros universos mentais, reaparecem na Renascença e na filosofia moderna. É lícito, pois, admitir que foi na crise de fins do século XIII que esses problemas cavaram sulcos teóricos nos quais germinarão as primeiras raízes da modernidade. Essa interpretação histórica prospectiva dos problemas que o decreto de 1277 de alguma maneira condensou é hoje admitida em diferentes sentidos[44]. A interpretação que proporemos nos capítulos seguintes afasta-se das leituras usuais, teóricas e históricas, da *Wirkungsgeschichte* da crise do século XIII, sendo, pois, necessário que coloquemos brevemente diante do leitor nossas razões.

Nossa pressuposição fundamental, inspirada em E. Gilson — mas dando à distinção gilsoniana entre filosofias da *essência* e filosofias da *existência* um perfil histórico diferente —, é a de que as filosofias antigas, na sua estrutura noético-metafísica, obedecem sem exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio do inteligível ao âmbito da pergunta *o que é?* (*ti esti; quid est?*) ou da *ousía*. É nesse âmbito, como mostra exemplarmente Aristóteles, que se desenvolve a pergunta filosófica inaugural em torno do *ser enquanto ser*. O limite extremo desse paradigma foi atingido pelo neoplatonismo e, como mostrou Pierre Hadot, particularmente por Porfírio, comentador do *Parmênides*, ao nomear o Princípio supremo, o Uno, com o infinitivo *tò einai*, o *existir*. Qualquer que tenha sido, no entanto, a influência dessa iniciativa teórica porfiriana no pensamento medieval, através sobretudo de Boécio, o certo é que ela permanece nos quadros do emanatismo neoplatônico, ou seja, fundamentalmente, de uma processão de *essências*. O passo além das filosofias antigas da *essência* só foi possível com a entrada, no universo das categorias da *essência*, da idéia bíblica de *criação*, que se tornou comum aos três monoteísmos, hebraico, cristão e islâmico. A *criação* é, por definição, vinda ao ser de *existentes* a partir do nada (*ex nihilo*), implicando duas conseqüências fundamentais: a afirmação

43. Ver F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, pp. 64-91.

44. Ver D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, pp. 287-288.

do *Princípio* criador como *Existente* absoluto e a *inteligibilidade* primordial da *existência* na sua oposição radical ao nada. Essa segunda conseqüência pode ser ainda enunciada como inversão do axioma das filosofias da essência: "Toda inteligibilidade reside na perfeição da *essência;* a *existência* é, em si, ininteligível", pelo princípio fundamental das filosofias da *existência*: "A inteligibilidade originária da *essência* só se atua pelo ato de *existir* como fonte radical de toda inteligibilidade".

Do ponto de vista da nossa leitura, a significação mais profunda da crise do século XIII deve ser vista justamente nessa difícil passagem da ontologia da *essência* para a ontologia da *existência*, que tem lugar num percurso metafísico de extrema complexidade e de altas exigências especulativas e se apresentava como uma imposição incontornável à teologia cristã, ou seja, como o próprio itinerário da Fé à busca da Inteligência. No Ocidente esse percurso parte definitivamente de Santo Agostinho. No século XIII ele atinge seu estágio decisivo ao defrontar-se com a mais abrangente e a mais logicamente estruturada filosofia da *essência* legada pelo pensamento antigo: o aristotelismo. Como repensar a inteligibilidade da *essência* à luz da primazia metafísica da *existência*? Tal a pergunta fontal que subjaz a todas as questões em discussão nas controvérsias do século XIII. Ora, é essa pergunta que, na verdade, permite traçar uma linha divisória, um equador especulativo separando os dois hemisférios do *globus intellectualis* do Ocidente: aquele que tem como pólo a *essência* como núcleo primeiro irradiante de inteligibilidade, e aquele que tem como pólo a *existência* como primeiro e radical inteligível: o hemisfério da filosofia *antiga*, o hemisfério da filosofia *moderna*, e a transição de um a outro no trabalhoso caminho do pensamento medieval. Essa passagem reflete-se numa paradoxal pergunta já formulada por Siger de Brabant, repetida por Leibniz e vulgarizada na filosofia contemporânea por Heidegger: "Por que *existe* algo de preferência a *nada*"? Pergunta em si mesma insensata, porque compara o *existir* e o *nada* como duas grandezas equivalentes. Pergunta, no entanto, que se torna possível na pressuposição de uma inteligibilidade radical da *existência*, como termo da questão primordial *por quê?*, informulável no domínio de uma filosofia da *essência*. Sem poder demorar-nos aqui na demonstra-

ção de que toda a filosofia moderna pode ser interpretada como recomeço, no campo da inteligiblidade da *existência*, da gigantomaquia que Platão viu travada em torno da *essência* (*gigantomaquia... perì tês ousías*, *Sof.* 246 a, 1-5), pensamos poder mostrar que, no desenrolar desse enorme evento teórico que foi o aparecimento histórico da equação especulativa Razão = Existência provocado pela introdução do paradigma criacionista no universo das filosofias da *essência*, o século XIII representou um momento decisivo. Nele fez-se presente a primeira e mais rigorosa forma de um pensamento da *existência*, na metafísica do *Esse* (existir) de Tomás de Aquino. Foi nos sulcos teóricos abertos por essa metafísica que começaram a abrolhar as primeiras raízes da modernidade. O fato de a metafísica tomásica do *Esse* ter conhecido um longo eclipse histórico e, em conseqüência, as raízes da modernidade terem crescido em direção oposta ao seu dinamismo teórico normal, é difícil e complexo problema histórico, cuja investigação foge, evidentemente, aos limites impostos ao nosso texto. Pensamos, no entanto, que uma exposição da metafísica do *Esse* na estrutura e ordem com que pode ser lida nos textos de Tomás de Aquino irá revelar-nos, mais profundamente talvez do que os episódios doutrinais que se seguiram ao decreto de 1277 e do que seu influxo no pensamento da tarda Idade Média, o primeiro germinar das raízes da modernidade. Esse o objeto dos nossos próximos capítulos. Cingimo-nos ao domínio metafísico. Uma outra e ampla investigação seria necessária para uma releitura, à luz da metafísica do *Esse*, dos problemas cosmológicos, antropológicos, éticos e políticos.

Capítulo 5

O SUBSOLO DOUTRINAL DO SÉCULO XIII

Retornamos aqui à metáfora botânica que deu título ao nosso ensaio, para tentar identificar, nos sulcos abertos no solo doutrinal do século XIII pela crise das suas últimas décadas, o primeiro germinar das raízes que um dia crescerão para expandir-se na grande árvore simbólica da modernidade. Ao evocarmos essa crise em suas grandes linhas e episódios no capítulo anterior, tivemos em vista mostrar a vastidão e complexidade dos problemas nela implicados. Na verdade, esse extraordinário momento da nossa cultura descobre-nos a confluência e o confronto de todos os grandes paradigmas científicos, filosóficos e teológicos que desde a aurora grega vinham assinalando o caminho da cultura intelectual no Ocidente. Desta sorte, a crise do século XIII pode ser considerada um *turning point* na evolução histórica da civilização que vem florescendo no extremo ocidente do continente eurásico e que hoje caminha para tornar-se, de alguma maneira, civilização mundial. É um espaço-tempo de confluências, mas as correntes que nele chegam repartem profundamente alteradas na sua composição original, deixando nos sulcos cavados pelo seu encontro e confronto as sementes de futuras evoluções.

Tendo descrito no capítulo anterior a origem, o desenvolvimento e o desfecho institucional da crise com o decreto de 1277, e evocado brevemente as correntes doutrinais nela envolvidas, suas teses fundamentais, suas tendências, e lembrado seus principais protagonistas, cabe-nos agora, situando-nos num plano explicitamente *teórico*, percorrer os grandes complexos temáticos então campo das controvérsias.

Como já tivemos ocasião de observar, a caraterística da crise do século XIII, a conferir-lhe a importância singular reconhecida pelos historiadores, reside na sua abrangência e no nível de radicalidade

com que nela os problemas são discutidos. Na verdade, é todo o arcabouço simbólico da civilização ocidental, em seus fundamentos e em sua estrutura, que se vê colocado no centro das interrogações que agitam o mundo teológico-filosófico nessa inquieta segunda metade do século XIII. Ora, esse arcabouço fora reconstituído no Ocidente em novos fundamentos no correr da Antigüidade tardia, e sobre esses novos fundamentos operara-se a transição do mundo antigo ao mundo medieval. Uma longa tradição, que busca em Platão suas origens e fora recebida e definitivamente fixada por Santo Agostinho[1], oferece as linhas mestras do arcabouço simbólico que será adotado pela civilização medieval[2]. Essas linhas abrangem todo o domínio do saber e circunscrevem três questões matriciais: (1) a questão da significação *gnosiológica* do próprio *exercício* do saber e da sua ordem; (2) a questão da significação *ontológica* do *objeto* do saber e do seu teor de inteligibilidade; (3) a questão da significação *ética* do exercício do saber na prossecução de um agir segundo o bem. Três temas, portanto, alinham-se no horizonte teórico das discussões que se intensificarão em fins do século XIII: (1) o tema do *conhecer*, que introduz no campo da reflexividade da razão a interrogação sobre os modos e caminhos da construção do saber (*ratio intelligendi*); (2) o tema do *ser*, que levanta a pergunta fontal sobre a origem e a razão causal do existir inteligível (*causa essendi*); (3) o tema do *agir*, no qual é posta a questão sobre a teleologia da vida humana e, portanto, sobre a ordem dos fins (*ordo vivendi*). Modos do *compreender*, causa do *ser*, ordem do *viver*: tais os três eixos que vêm sustentando a estrutura do

---

1. Em seu célebre elogio de Platão e da filosofia platônica (*De Civitate Dei*, VIII, 4-8), Santo Agostinho enfeixa sua interpretação do platonismo numa interpretação rigorosamente teocêntrica, na qual os três domínios do *ser*, do *conhecer* e do *agir* têm em Deus o princípio absoluto da sua inteligibilidade: "(...) *ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi, quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem alterum ad moralem intelligitur pertinere* (Ibid., VIII, 4). Desenvolvendo esses três tópicos da divisão clássica da filosofia, Agostinho propõe, nos capítulos seguintes, uma síntese filosófica que deve ser dita platônico-agostiniana e por meio da qual foram transmitidas à Idade Média as grandes linhas do universo filosófico antigo repensadas na perspectiva da revelação cristã. Ver a nota de J.-F. Thonnard, Une synthèse de philosophie chrétienne, ap. *La Cité de Dieu, liv. V — X* (*Oeuvres de Saint Augustin*, 34), Paris, 1959, pp. 595-599.

2. Ver, por exemplo, São Boaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. I, n. 14; *De reductione artium ad theologiam*, n. 4.

universo simbólico da civilização ocidental desde a invenção grega da razão. Ora, a crise do século XIII gira em torno desses três eixos. Nela são discutidos problemas gnosiológicos e epistemológicos cujos termos são postos pela interrogação em torno da *ratio intelligendi*. Nela estão envolvidos problemas metafísicos, antropológicos e cosmológicos que surgem no campo da pergunta sobre a *causa essendi*. Finalmente, nela tornam-se agudos os problemas suscitados pela pergunta socrática "como devemos viver?", ou seja, pela questão em torno do melhor *ordo vivendi*. Esses últimos problemas tornam-se particularmente agudos no confronto entre a concepção antigo-aristotélica do melhor modelo de vida e da felicidade intelectual e o ensinamento cristão sobre o fim último do homem.

No entanto, à nossa tentativa de encontrar raízes da modernidade na crise do século XIII e em suas seqüelas nos séculos XIV e XV, pode ser feita uma objeção de princípio. A crise do século XIII não representaria, antes, o episódio final de dissolução do tríptico platônico-cristão, segundo o qual as linhas do *conhecer*, do *ser* e do *agir* convergem para o vértice divino do universo, no qual se realiza a plenitude do *Ens*, do *Verum* e do *Bonum*? Estamos, pois, diante de uma objeção que pressupõe, na leitura das origens da modernidade, uma *ruptura* radical no curso da história espiritual do Ocidente. Dessa ruptura segue-se a impossibilidade de se demonstrar qualquer correspondência, do ponto de vista do conteúdo, entre os grandes paradigmas teológico-filosóficos do saber antigo-medieval e os novos paradigmas da filosofia e da ciência modernas.

A resposta a essa objeção pode ser formulada em dois níveis de razões. Em primeiro lugar, no nível das razões *históricas*. Elas permitem pôr em evidência uma correspondência lingüística e conceptual entre a estrutura formal dos antigos paradigmas pré-cartesianos e os paradigmas inaugurados por Descartes. Ora, tal correspondência mostra suficientemente que a produção de novos conteúdos na sua expressão formal propriamente moderna supõe uma referência constante, ainda que predominantemente crítica, aos conteúdos do saber antigo. É verdade que essa referência se atenua na medida em que uma enorme massa de novos conhecimentos dilata e transforma continuamente todo o campo do saber moderno, mas uma in-

vestigação adequada pode recuperá-la em grande parte. Uma resposta pode ser também dada no nível das razões *teóricas*. Com efeito, parece inquestionável a impossibilidade, a menos que abandonemos a idéia de Razão herdada da tradição grega, de uma ruptura radical que signifique o abandono das três matrizes de toda inteligibilidade: a *idéia* como matriz do *conhecer*, a *causa* como matriz do *ser*, e o *fim* como matriz do *agir*. Da Grécia até nós, muitas são as tentativas de se articular diferentemente os três domínios do *conhecer*, do *ser* e do *agir*. No entanto, nada indica que a interrogação filosófica, tal como vem sendo posta na tradição intelectual do Ocidente, tenha alguma vez ultrapassado ou venha a ultrapassar as fronteiras do universo intelectual traçadas a partir daquelas três matrizes. Eis o que nos permite estabelecer uma relação de continuidade, que exprimimos com a metáfora da raiz, entre a crise do tríptico *conhecer—ser—agir* em fins do século XIII e as novas e inéditas formas conceptuais com que esse tríptico estará presente nos sistemas filosóficos da modernidade.

No presente capítulo, no qual pretendemos lançar um olhar sobre o subsolo doutrinal do século XIII, iremos limitar-nos ao problema do *ser* ou da *causa essendi*, uma vez que é no campo da ontologia e da metafísica que pensamos poder descobrir o solo mais profundo onde irão brotar as raízes da modernidade. O caráter ao mesmo tempo *final* — com relação ao seu desenrolar ao longo do século — e *inaugural* — com relação às evoluções futuras — da crise das últimas décadas do século XIII aparece com particular nitidez na amplitude e profundidade com que os problemas ontológicos e metafísicos se fazem presentes nas vicissitudes teóricas daquela crise.

O adjetivo *ontológico* deve ser entendido em sua acepção literal, ou seja, como reflexão e discurso (*logos*) sobre o ser (*on*). O objeto do *logos* é, pois, aqui, o fundamento primeiro de toda inteligibilidade sobre o qual se apóia a equação ontológica fundamental: "Ser e inteligível são logicamente convertíveis" (*ens et intelligibile convertuntur*). Ora, a inteligibilidade fontal do *ser* apresenta-se à nossa reflexão sob dois aspectos: o aspecto *formal*, compreendendo princípios e noções segundo os quais o ser é *pensável* em sua primeira afirmação pela

inteligência[3]; e o aspecto *real*, segundo o qual pensamos os seres em sua possibilidade radical de ser. A origem dessa distinção remonta à *Metafísica* de Aristóteles, na qual o Estagirita reflete sobre a dualidade metodológica do objeto da ciência primeira, considerado ora do ponto de vista *formal* como "ser enquanto ser" (*on he on*), cuja justificação crítica é estabelecida pelo argumento de retorsão [*Met.* IV (*gamma*), cc. 1-4][4], ora considerado do ponto de vista *real* [*Met.* VI (*épsilon*) c. 1], no qual a ciência do "ser enquanto ser" é dita *filosofia primeira* enquanto distinta da *física* e da *matemática*. A filosofia primeira é, por outro lado, a ciência suprema em virtude da natureza de inteligível puro do seu objeto. Enquanto o puro inteligível se realiza nos seres *divinos*, cabe-lhe a denominação de *theologia*.

Não é nosso propósito acompanhar a discussão sobre os problemas histórico-críticos a respeito da constituição dos livros que Andrônico de Rodes reuniu sob o título *Tà metà tá physiká* em sua edição das obras esotéricas de Aristóteles. Nossa atenção volta-se para a recepção da *Metafísica* nas Universidades medievais. É no contexto dessa recepção que começa a delinear-se uma crise nascida do confronto entre uma nova visão da totalidade do *ser* e a visão teológica da realidade então dominante.

A organização dos estudos na primeira Idade Média obedecia ao disposto na *Capitular* de Carlos Magno (778), que prescrevia o estudo das *artes liberais* seguido pelo estudo da *teologia* como saber supremo. Nessa ordem de aquisição do saber, que prevaleceu do século VIII ao século XII, somente a lógica ou dialética figurava como disciplina filosófica. A partir de meados do século XII o avolumar-se das traduções para o latim dos textos greco-árabes científicos e filosóficos[5] irá modificar profundamente essa situação. De 1255 em diante, na Universidade de Paris, a filosofia absorve as artes liberais e torna-se propriamente a propedêutica para a teologia. Como para as outras obras de Aristóte-

3. Tais são a noção de *ser*, em sua máxima abstração e universalidade (*ens commune*), e o princípio de não-contradição.

4. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, pp. 315-318.

5. Ver F. van Steenberghen, L'organisation des études au Moyen-Âge et ses répercussions dans le mouvement philosophique, *Revue Philosophique de Louvain* 52 (1954) 572-592 ; Id., *La philosophie au XIII^ème^ siècle*, pp. 451-486.

les, o ritmo de penetração da *Metafísica* no currículo universitário foi lento. Inicialmente foi conhecida a tradução dos livros I–IV, 2 (*Metaphysica vetus*). A partir de 1220 é difundida a tradução do árabe, acompanhada dos comentários de Averróis, do texto quase integral, com exceção dos livros XI, XIII e XIV (*Metaphysica nova*). Se levarmos em conta ainda a chamada *translatio media* (identificada por F. Pelster), versão do original grego que começou a ser conhecida por volta de 1250, somente em 1272 Guilherme de Moerbeke dá a conhecer a tradução do grego de todos os livros, inclusive do livro XI. Por esses anos (1270-1272), Tomás de Aquino redige seu comentário (*Sententia super Metaphysicam*), sem dúvida a mais profunda e exauriente leitura do texto aristotélico que nos deixou o século XIII.

A plena aceitação da *Metafísica* deve-se sobretudo ao Comentário de Alberto Magno, fortemente influenciado por Avicena e incluindo diversos elementos neoplatônicos[6]. A tradição dos comentários inspirados na técnica de explicação literal do texto empregada por Averróis[7] tornou-se um dos instrumentos mais eficazes para a difusão do corpo axiomático e conceptual da *Metafísica* aristotélica, que irá tornar-se, a partir da segunda metade do século XIII, a gramática ontológica básica do pensamento medieval. É necessário, no entanto, lembrar que, na seqüência do aristotelismo eclético da primeira metade do século, o ensinamento metafísico de Aristóteles chega ao estudioso medieval não somente acompanhado de uma rica literatura filosófica islâmica e de comentários como os de Avicena e Averróis, mas também infiltrado por temas neoplatônicos, como testemunha a atribuição a Aristóteles, até pelo menos 1272, do famoso *Liber de Causis*[8].

---

6. Ver B. GEYER, Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik, ap. *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Medievalia, 2), Berlin, W. de Gruyter, 1963, pp. 3-13.

7. Ver L. ELDERS, Saint Thomas Aquinas's Commentary in the Metaphysics of Aristotle, ap. *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, Paris/Bruges, FAC/Tabor, 1987, pp. 123-145.

8. Texto latino de GERARDO DE CREMONA (séc. XII), introdução, tradução e notas por P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La Demeure de l'Être: autour d'un anonyme*, Paris, Vrin, 1990. A maioria das proposições do *Liber de Causis* é extraída de Proclo, e assim as identificou Tomás de Aquino. A edição crítica do comentário tomásico ao *De Causis* foi realizada por H.-D. SAFFREY, (Fribourg S., Universitaires, 1954; outra edição por C. PERA, *Sancti Thomae Aquinatis in librum de Causis expositio*, Torino, Marietti, 1955.

A partir da década de 1260, o universo metafísico aristotélico e a metafísica neoplatônica do Uno-Bem estarão presentes, com toda a sua força de atração, no mundo filosófico-teológico da Universidade de Paris. No campo da reflexão metafísica, serão colocados os grandes problemas cosmológicos e antropológicos então em discussão, como a eternidade do mundo e a pluralidade das formas substanciais no composto humano. Desta sorte, podemos afirmar que a crise do século XIII acaba encontrando seu núcleo gerador na interrogação eminentemente metafísica em torno da *causa essendi*: a causa *eficiente* sobre a origem do *ser* e a causa *formal* sobre sua estrutura inteligível ou sua *essência*.

A teologia cristã no Ocidente vinha já de um longo diálogo com o neoplatonismo. Iniciado por Mário Vitorino e pelo círculo neoplatônico-cristão de Milão (fins do século IV), do qual participou Santo Agostinho, o mais genial artífice da assimilação cristã do platonismo, ampliou-se em novas perspectivas com a tradução, a partir do século IX, dos escritos pseudodionisianos[9]. Desta sorte, as componentes neoplatônicas do aristotelismo de Avicena apareciam familiares, de certo modo, aos teólogos latinos. Assim se explica a formação, na primeira metade do século XIII, de um "avicenismo latino" (E. Gilson) ou "aristotelismo eclético" (F. van Steenberghen). No clima de uma vigorosa renascença filosófica, coloca-se em primeiro plano a questão da origem do *ser*, dividida entre o emanatismo neoplatônico e o criacionismo bíblico. O primeiro apóia-se no axioma fundamental: "Do Uno não procede senão o uno (*ex uno nisi unum*)". O segundo afirma a criação *imediata* a partir do nada (*ex nihilo*) de todas as coisas por Deus[10]. A teoria da origem dos seres no emanatismo neoplatônico descrevia a processão, a partir do Uno absoluto, da primeira Inteligência, desta a hierarquia das Inteligências, destas a Alma, e desta finalmente a pluralidade dos seres materiais. Conquanto Alberto Magno tenha tentado conciliar com o

9. Ver M. GRABMANN, Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen des Schriften des Pseudo-Dyonisius Areopagiten, ap. *Mittelalterliches Geistesleben*, München, Hueber, 1926, pp. 449-468.

10. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* Ia., q. 44, a. 1, que representa a doutrina teológica definitiva sobre essa questão.

criacionismo essa teoria[11], ela foi denunciada nos filósofos árabes Avicena e Algazel por Egídio Romano em seu *De erroribus philosophorum*[12], discutida por Tomás de Aquino[13], e finalmente censurada em várias proposições do decreto de 1277[14]. O problema metafísico primordial do uno e do múltiplo, tematizado como problema da origem radical do múltiplo, reaparece, portanto, no campo das discussões entre o neo-agostinismo bonaventuriano, a metafísica da *existência* de Tomás de Aquino, e a ontologia aristotélico-averroísta da *substância* dos mestres da Faculdade de Artes. A partir dele definem-se perspectivas doutrinais diferentes com respeito a temas fundamentais que abrangerão os campos da cosmologia, da antropologia e da ética[15], e serão caraterísticas dos três grandes paradigmas em confronto.

Entre esses temas podemos enumerar:

1. O problema do *Uno*. De venerável linhagem parmenidiana, o problema do Uno está presente desde a aurora da filosofia como primeira aporia do pensamento. Com efeito, reconduzir o *múltiplo*, em si mesmo impensável, a uma forma de unidade ideal (ontologia *formal*) ou de unidade real (ontologia *real*), impõe-se como condição primeira para o *pensar* como tal[16]. Os mestres medievais recebem três paradigmas clássicos de pensamento do Uno:

---

11. Ver B. Geyer, Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastichen Metaphysik, pp. 9-10.

12. Ver Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIIIème siècle*, pp. 370-372.

13. Ver *In Boeth. De Trinitate*, q. IV, a. 1 (sobre a causa da pluralidade dos seres); *De Pot.*, q. 3, a. 4 (sobre a unicidade do ato criador da Causa primeira).

14. Ver Claude Tresmontant, *op. cit.*, pp. 370-372.

15. A perspectiva metafísica no estudo dos temas controvertidos na crise do século XIII foi adotada por Claude Tresmontant no seu ensaio citado. Nele são discutidos, à luz da metafísica criacionista, a natureza do Princípio, a criação, os problemas cosmológicos e antropológicos, a transcendência absoluta do Ser-Bem, o problema do mal.

16. Platão, *Parmênides*, 135 a 1 — c 3: necessidade da unidade ideal para pensar a realidade múltipla. A interrogação de Plotino (*Enéadas*, VI, 9, 1): "O que seriam os seres se não fossem unos?" atravessa toda a história da Filosofia. Ver G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 17, pp. 21-23).

a. a dialética do Uno no *Parmênides* de Platão, do qual alguns fragmentos são conhecidos no século XII, mas que é conhecido principalmente através da tradição neoplatônica[17];

b. a ontologia do Uno na *Metafísica* de Aristóteles [liv. X (*iota*)]. Aristóteles critica aí a doutrina platônica do Uno como "forma separada" e ensina a plurivocidade analógica da noção de *uno* (*tò én... pollachôs légetai,* X, 1, 1052 a 15), diferenciando-se em quatro acepções fundamentais: o *uno* como *contínuo,* como *todo,* como *indivíduo* significado numa definição, como *universal* (X, 1, 1052 a 34-38). Essa dessubstancialização aristotélica do *uno*, pensado como atributo do *ser*, será para os medievais o paradigma comum nessa questão;

c. a metafísica neoplatônica do Uno, inspirada no *Parmênides* e já plenamente elaborada por Plotino (*Enéadas,* V, tr. 1-6; VI, tr. 8-9) e sistematizada por Proclo (séc. V), tendo sido transmitida aos autores medievais pela *Elementatio theologica* e sua transcrição no *Liber de Causis.*

2. O problema da *redução ao Uno.* A versão neoplatônica do modelo platônico dá ênfase ao tema da *reductio in Unum* que se tornará dominante no neo-agostinismo, unindo motivações agostinianas e pseudodionisianas. Esse tema permite a São Boaventura integrar a filosofia ao seu projeto de redução de todo saber à unidade fontal e final da teologia[18]. A metáfora da subida (*ascensus*) desem-

---

17. Ver a obra fundamental de W. BEIERWALTES, *Denken des Einen: Studien zum Neoplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte,* Frankfurt am Main, Klostermann, 1985 (tr. it., *Pensare l'Uno,* Milano, Vita e Pensiero, 1985), que estuda a tradição da metafísica do Uno de Plotino e Proclo à filosofia moderna. Ver igualmente as contribuições do volume coletivo V. MELCHIORRE (org.) *L'Uno e i molti,* Milano, Vita e Pensiero, 1990; R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses,* Berlin, de Gruyter, 1986, pp. 77-84.

18. Ver sobretudo os opúsculos de SÃO BOAVENTURA que constituem o núcleo teórico do neo-agostinismo: *Itinerarium mentis in Deum* (1259) e *De reductione artium ad Theologiam,* (1257-1259), como também sua enérgica reação contra as pretensões da filosofia, representada pelos *artistae* da Faculdade de Artes, nas *Collationes in Hexaemeron* (1273). O tema dominante do pensamento bonaventuriano, ou seja, "a unidade orgânica do saber cristão" (F. van Steenberghen) é formulado e desenvolvido na perspectiva neoplatônica repensada por Santo Agostinho segundo as doutrinas do exemplarismo e da iluminação. Segundo W. Beierwaltes o pensamento bonaventuriano apresenta-se na tradição cristã como a expressão mais rigorosa do "pensamento do Uno". Ver o capítulo sobre o *Itinerarium mentis in Deum,* em *Pensare l'Uno,* pp. 329-359.

penha na concepção neo-agostiniana uma função essencial, na medida em que designa uma progressão sintética no caminho da redução do múltiplo à unidade absoluta[19].

3. O modelo aristotélico da analogicidade da noção de unidade. O analogado principal é o *uno* enquanto atributo universal ou transcendental do ser (*ousía*). No entanto, os teólogos medievais, na interpretação da concepção aristotélica do *uno*, levaram em conta, de um lado, o paradigma unitário do criacionismo (unicidade transcendente do Princípio como *causa essendi*) e, de outro, a metafísica neoplatônica do Uno (hierarquia dos patamares da realidade a partir do Uno-Bem), de sorte a ultrapassar os limites do relativismo ontológico aristotélico. Um exemplo emblemático do encontro entre a metafísica aristotélica do *uno* como atributo do *ser* e o criacionismo, no contexto do ensinamento dos mestres da Faculdade de Artes, é oferecido pela evolução da doutrina proposta por Siger de Brabant[20]. Nas diversas *reportationes* do seu Comentário à *Metafísica* (1273), Siger de Brabant adota a concepção aristotélico-aviceniana do *ens primum cognitum* e das noções que se seguem imediatamente a essa primeira apreensão: unidade, verdade, bondade. A esse complexo de noções primeiras, que forma a constelação das noções transcendentais, articulam-se as noções de *princípio* e *causa*. É no terreno da causalidade que o problema do *uno* apresenta-se como problema fundamental sob dois aspectos: o da natureza do Princípio ou *Causa prima*, pensado como *Esse subsistens*, Ato puro absolutamente único, e o da *pluralidade* dos seres finitos que se definem pela distinção de razão (*distinctio rationis*) entre a sua essência e a sua existência. Como tal, o ser finito é *potentia ad esse*, distinguindo-se, assim, radicalmente do *Esse subsistens* ou Princípio criador. Nessa linha o pensamento de Siger de Brabant evolui, aproximando-se,

19. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, pp. 334-339.

20. Referimo-nos aqui à exposição autorizada de F. van Steenberghen estudando a evolução do pensamento de Siger de Brabant: *Maître Siger de Brabant*, pp. 275-318. Ver também Putallaz, Imbach, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, pp. 107-121, que expõe a concepção sigeriana das relações entre a "teologia filosófica" (metafísica) e a "teologia revelada" (*sacra doctrina*).

como mostra o comentário ao *Liber de Causis*, da doutrina de uma distinção *real* entre a essência e a existência no ser finito, que será ensinada por Tomás de Aquino[21].

4. O problema ontológico fundamental do *uno* e do *múltiplo* está igualmente na origem do tema da *essência* e da *existência* que, pelo seu alto teor especulativo e pela sua densidade teórica, constitui, segundo nosso parecer, o próprio coração da crise final do século XIII, e que examinaremos mais adiante. De um lado ele representa a expressão mais avançada da metafísica greco-cristã e, de outro, abre um novo horizonte hermenêutico na história das concepções do ser, fixando uma linde teórica que assinala aparentemente a fronteira extrema do itinerário metafísico da nossa razão. Trata-se da dialética que vigora entre a *essência* e a *existência* como constitutivos da inteligibilidade radical do *ser*, dialética que se segue imediatamente à dialética originária entre a *identidade* e a *diferença*, ou entre o *uno* e o *múltiplo*.

A esse tema está emblematicamente associado o nome de Tomás de Aquino[22]. Ao situá-lo como matriz teórica fundamental na interrogação sobre a *causa essendi*, o mestre dominicano aparece como o mais insigne representante da corrente doutrinal caracterizada primeiramente pelo intento de assimilação do aristotelismo original na literalidade do seu texto (procura das traduções fiéis e preferência pelas do helenista Guilherme de Moerbeke) e na interpretação o quanto possível exata da sua estrutura conceptual e da sua lógica (técnica dos comentários e crítica da exegese averroísta); em segundo lugar pelo exercício do discernimento crítico com relação às doutrinas neoplatônicas (como no caso exemplar do comentário tomásico ao *Liber de Causis*); finalmente pela subalternação da *episthéme* aristotélica à instância normativa da tradição doutrinal da teologia cristã. O primeiro a definir claramente esse intento foi Alberto Magno.

---

21. Ver F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, p. 291 e nota 34, e os textos citados por A. Marlasca em sua edição das *Quaestiones super librum de Causis*, p. 21, nota 20.

22. Ver H. C. de Lima Vaz, Tomás de Aquino: do Ser ao Absoluto, ap. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura*, pp. 283-342.

Seu programa inicial reza: *nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, mathematicam et metaphysicam) facere Latinis intelligibiles*[23]. No entanto, a apropriação albertina de toda a obra teórica de Aristóteles permanece largamente eclética, nela confluindo aristotelismo, neoplatonismo dionisiano, e islamismo. Ao discípulo Tomás de Aquino coube levar a cabo, ampliando-o e executando-o com a necessária coerência e rigor, o programa do Mestre. Nessa operação de extraordinária envergadura intelectual sem paralelo, é preciso reconhecê-lo, na história do pensamento ocidental[24], a reflexão tomásica acolhe e integra os três grandes paradigmas metafísicos recebidos da tradição, tendo como tema a oposição do uno e do múltiplo: o substancialismo aristotélico, o emanatismo neoplatônico e o criacionismo bíblico. Na construção tomásica a articulação coerente desses três paradigmas desenha no horizonte da metafísica uma nova figura da idéia do *Ser*. No âmbito desse horizonte terá lugar a revolução ontológico-epistemológica da qual deverá partir a grande rota do racionalismo moderno, tendo como bússola *teórica* a equação ontológica razão = existência[25].

No entanto, o alcance e a profundidade da inovação tomásica na resposta ao problema da *causa essendi* formulado no terreno matricial da oposição do *uno* e do *múltiplo* só são adequadamente compreendidos se os pensarmos como elevação dialética (ou "suprassunção") dos dois extremos que, nas controvérsias de fins do século XIII, situaram-se em face dos três paradigmas metafísicos acima mencionados. São eles:

1. O neo-agostinismo, que traduz o criacionismo bíblico nos termos da metafísica neoplatônica, corrigindo-a fundamentalmente no sentido de que ou a "redução ao Uno", embora obedecendo à continuidade de um movimento ascendente, opera uma suprassunção

23. ALBERTO MAGNO, *Physica* I, tr. 1, c. 1, citado por F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII[ème] siècle*, p. 260, n. 52.

24. Só comparável, talvez, de um lado à enciclopédia aristotélica e, de outro, ao vasto desenho do Sistema hegeliano.

25. Referimo-nos à criação da *scientia transcendens* a partir de Duns Scot. Julgamos, porém, que sua significação histórico-especulativa só pode ser adequadamente pensada no horizonte da metafísica tomásica do *esse*.

dialética da *diferença* do múltiplo até alcançar a *identidade* do Princípio criador (paradigma agostiniano), ou a "produção do múltiplo" é resultado da difusão livre e criadora do Uno-Bem (paradigma dionisiano). A metáfora do *exitus-reditus* utiliza aqui a imagem do círculo, no qual a consistência ontológica imanente do *múltiplo*, tendo procedido da ação criadora do *Uno*, é polarizada pela sua atração transcendente. É essa a estrutura fundamental da construção bonaventuriana.

2. O aristotelismo dito "heterodoxo", que permanece nos limites da *ousiologia* (doutrina aristotélica da substância), segundo a qual o estatuto ontológico que permite compreender a realidade requer a primazia do *múltiplo* e a predicação analógica do *uno* de acordo com a estrutura predicativa da relação a um primeiro termo (*pròs én; versum ad unum*), no caso a unidade da substância (*ousía*) à qual se refere a pluralidade das formas do múltiplo organizadas no sistema das categorias[26].

Nesses dois extremos, a figura do Uno aparece seja no ápice de uma *transcendência* que polariza o múltiplo num movimento integrador das *diferenças*, seja no plano de uma *imanência* na qual as formas diferentes do múltiplo são unificadas pela sua relação à substância (*ousía*).

Ao suprassumir esses dois extremos, Tomás de Aquino empenha-se, como já observamos, numa operação intelectual de grande complexidade, rigor conceptual e amplitude. Inicialmente essa operação pode ser vista na perspectiva do dilema que, a partir de então, será determinante para a evolução posterior da *episthéme* metafísica ocidental: metafísica ou ontologia?[27] Esse dilema formou-se, como atestam as pesquisas históricas recentes de A. Zimmermann, no

26. Do ponto de vista da teoria das causas e, portanto, da gênese e consistência do múltiplo, bem como das relações entre a Causa primeira e as causas segundas, o encontro entre a doutrina neoplatônica do *Liber de Causis* e a concepção aristotélica da substância ocupa intensamente Siger de Brabant. Ver *Quaestiones super librum de Causis* (ed. Marlasca), qq. 1-3, pp. 36-45.

27. Ver a obra fundamental de A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik: über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14 Jahrhundert*, Leyde/Köln, Brill, 1965 (2ª ed. aumentada, Louvain, Peeters, 1998).

entrecruzamento dos grandes paradigmas ontológico-metafísicos que os mestres medievais tinham diante de si no século XIII: a metafísica platônica das Idéias transmitida pelo exemplarismo agostiniano, a ontologia aristotélica da substância e a metafísica bíblica do Deus Criador. O discernimento filosófico de Tomás de Aquino se exercerá sobre esses três paradigmas. A polaridade entre ontologia e metafísica deverá referir-se a uma instância última de inteligibilidade capaz de dar razão do fundamento causal do múltiplo (dimensão metafísica) e da sua intrínseca estrutura inteligível (dimensão ontológica), ou seja, dos invariantes conceptuais presentes na expressão teórica da relação uno-múltiplo. Duas fontes irão alimentar a reflexão de Tomás de Aquino na busca dessa instância última de inteligibilidade à qual referir a dualidade uno-múltiplo: a tradição bíblico-patrística na leitura da versão greco-latina da passagem do Êxodo (3,14) em que Deus se autonomeia a Moisés como sendo *O que é* (*Eu sou o que sou*)[28]; e a tradição neoplatônica do *existir* (*einai*)[29]. O próprio ato de existir (*ipsum esse*, infinitivo substantivado) apresenta-se então como o núcleo mais profundo e a fonte primeira de inteligibilidade (*proton noetón*) do real. Tal o último e mais audaz passo da inteligência metafísica (*noûs*) na sua inquisição do *ser*[30]. Com esse passo são atingidas, com efeito, as articulações inteligíveis elementares da interrogação sobre a *causa essendi*, e o dilema do uno e do múltiplo é situado em seu nível metafísico mais profundo.

As duas alternativas teóricas do neo-agostinismo e do substancialismo aristotélico são, pois, elevadas por Tomás de Aquino ao plano da inteligibilidade radical do *existir* (*esse*). Nesse plano é posto pri-

---

28. Há uma abundante literatura recente em torno do problema da interpretação do texto greco-latino de Êxodo, 3,14, seja na tradição da teologia cristã, seja nas tradições islâmica (*Corão*, 20,11-24) e judaica. Ver o volume coletivo *Dieu et l'Être: exégèses de Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1978.

29. Sobre as origens e possível influência do conceito neoplatônico do *Existir* (*einai*) como designação do Princípio, ver LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III*, pp. 353-356. Sobre Deus como *Ipsum Esse* em São Boaventura, ver *Collationes in Hexaemeron*, coll. X, 10 (*Opera omnia*, V, p. 378); coll. XI, 1 (*Opera*, V, p. 381)

30. Sobre o pensamento do *Ser* na teologia sob o signo do *Eu sou o que sou* do *Êxodo*, ver R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter*, pp. 84-94.

meiramente o Princípio criador como Existir absoluto (*Ipsum Esse subsistens*), de cuja ação criadora procedem os existentes finitos (ou *entes*) cujo existir (*esse*) é formalmente o termo real da criação[31]. Nesse contexto o *Liber de Causis*, tido como obra de Aristóteles até a identificação de sua origem neoplatônica por Tomás de Aquino (1272) como resumo árabe da *Elementatio theologica* de Proclo, apresentava-se como complemento e coroa da teologia aristotélica (*Fís.* VIII; *Met.*, XII), tornando-a compatível com a teologia cristã da criação, como testemunha a já referida evolução das posições metafísicas de Siger de Brabant.

O problema que permanece para a constituição de uma metafísica do *existir* que integre com coerência e rigor na sua amplitude as oposições elementares do uno e do múltiplo, do idêntico e do diferente, do necessário e do contingente, do absoluto e do relativo ou, em nível epistemológico, metafísica e ontologia, é o problema da constituição intrínseca do *múltiplo* enquanto *finito*. Os principais teólogos medievais pensaram encontrar a solução desse problema na teoria da universalidade da *matéria primeira* como princípio de limitação e finitude, de tal sorte que a todo ser criado fosse atribuída a composição aristotélica de matéria e forma[32]. Nessa teoria, porém, apresenta-se o risco de um extrinsecismo do *esse* com respeito à inteligibilidade intrínseca do ser finito, risco ao qual já cedera Avicena com sua tese do *esse* como acidente da essência[33]. A operação intelectual na

31. *Prima rerum creatarum est esse* (*Lib. de Causis*, prop. 4). O texto árabe desse resumo da *Elementatio theologica* de Proclo muito provavelmente usava uma expressão menos forte para exprimir o efeito da Causa Primeira do que a usada pelo tradutor Gerardo de Cremona: *rerum creatarum*. Na *Elementatio theologica* (prop. XXXVIII) ocorrem os termos *arché* e *aítion* para designar o Princípio supremo (cit. em C. Pera [org.], *Sancti Thomae Aquinatis in librum de Causis expositio*, pp. 31-32). O termo *creatio* como *productio ex nihilo* é próprio da tradição teológica cristã. Ver a introdução de P. Magnard, *La Demeure de l'Être*, pp. 9-28. Sobre a leitura de Tomás de Aquino do *Liber de Causis*, nela introduzindo a distinção de *essência* e *existência* como constitutiva da finitude das Inteligências separadas, ver *Expositio in lib. de Causis* (org.: C. Pera), prop. IV, n. 114, p. 29.

32. Tal é, exposta cautelosamente, a posição de São Boaventura (*Coll. In Hexaemeron*, coll. IV, 2, *Opera*, V, p. 351). Ver F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle*, pp. 209-210. Ao invés, Tomás de Aquino rejeita tal doutrina desde o início da sua carreira: ver *De Ente et Essentia*, cap. 4.

33. Ver Lima Vaz, Fisionomia do século XIII, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*, São Paulo, Loyola, ²1998, pp. 12-15). Sobre a doutrina aviceniana, ver Tomás

qual se empenha Tomás de Aquino para a solução desse problema cumpre-se através de passos teóricos distintos guiados justamente pela busca de uma compreensão da inteligibilidade radical do *existir* e descrevendo um itinerário lógico-dialético que deve ser denominado "itinerário da metafísica do *esse*".

Por duas grandes jornadas especulativas estende-se o itinerário do *esse*. A primeira, na esfera do *Esse* absoluto, a segunda, na esfera do *esse* relativo ou dos *entes* finitos. A natureza desse itinerário, do ponto de vista metodológico, é, repetimos, lógico-dialética[34]. Esse instrumento metodológico permite organizar, como veremos, os diversos estágios da metafísica tomásica do *esse* à luz da interrogação fundamental sobre a *causa essendi*. Não iremos, pois, nos prender à letra dos textos de Tomás de Aquino ou à sua seriação cronológica. A imensa bibliografia a respeito atende mais do que suficientemente a esse *desideratum*. Ousamos, no entanto, pretender que o método da nossa exposição irá pôr em evidência, de um modo que julgamos particularmente expressivo, a originalidade, a riqueza e a força especulativa de uma filosofia do *existir*, que assinala, na evolução do pensamento ocidental, um dos episódios mais decisivos do seu roteiro teórico[35].

DE AQUINO, *In IV Metaph.*, lec. 2, n. 256 (ed. Cathala-Spiazzi). Na terminologia que passamos a adotar: *esse* designa o *existir* ou *ser* na sua máxima universalidade (*esse commune*); *Esse* o Absoluto subsistente (*Ipsum Esse subsistens*); *ente* (*ens* ou *esse*) o existente finito.

34. O esquema que propomos a seguir não deve ser lido, por conseguinte, em seqüência linear dos temas nele percorridos, mas como um movimento *lógico* de uma reflexão que integra *dialeticamente* cada um dos passos a partir da inteligibilidade fontal do *esse*.

35. Tendo em vista a significação histórico-especulativa da metafísica tomásica do *esse*, parece surpreendente, e explicável em grande parte apenas pela exacerbação das lutas doutrinais na universidade medieval, a ampla operação de censura por parte dos neo-agostinianos tendente a limitar e, mesmo, a desacreditar a mensagem filosófico-teológica de Tomás de Aquino logo após sua morte. Ela permanece quase silenciosa por várias décadas no século XIV e reaparece primeiramente pela mão dos comentadores, alguns de alta envergadura filosófico-teológica. Mas o gênero do comentário não parece o mais apto para realçar a significação original da metafísica de Tomás de Aquino. Na neo-escolástica, o autêntico Tomás de Aquino foi coberto pela aluvião da manualística "tomista". Somente nos inícios do século XX as verdadeiras dimensões e a motivação teórica profunda da síntese tomásica começam a ser investigadas e recuperadas, em confronto com as grandes construções intelectuais da filosofia moderna, sobretudo as de Kant e Hegel. Sobre Tomás de Aquino e o neo-agostinismo, ver F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^{ème} siècle*, pp. 398-411; 429-431. Sobre as vicissitudes da herança doutrinal tomásica nas primeiras

Eis uma primeira indicação dos temas que serão objeto dos capítulos seguintes:

A natureza *protológica* ou fundante do *existir* (*esse*) é intuída imediatamente pela inteligência na afirmação judicativa que *separa* o *esse* do contorno lógico que define os conceitos abstratos. O primeiro momento da análise dessa afirmação primigênia nela distingue imediatamente três faces do *esse*: o *esse* como *ato* (metafísica), o *esse* como *noção* ou atributo universalíssimo (*esse commune*, ontologia), e o *esse* como forma da proposição (lógica). O *esse* como ato primeiro (*actus actuum et perfectio perfectionum*, *De Pot.*, q. 7, a. 2) ou como estrutura fundante do ser concreto é a sua *ratio essendi* fontal; é igualmente a *ratio cognoscendi* do ser como tal (*ens commune*); é, finalmente, como forma lógica da afirmação (*cópula verbal*), o elo fundamental do discurso da razão.

A afirmação judicativa do *esse* como *ato* abre imediatamente o horizonte *transcendental* como horizonte último da inteligência, cuja infinitude intencional não pode ser circunscrita nos limites da finitude. A inteligência é impelida, desta sorte, para o segundo passo do itinerário da metafísica do *esse*: nele desenha-se a oposição entre o *Esse* absoluto co-extensivo à ilimitação do horizonte transcendental e os *entes* relativos que inscrevem nesse horizonte um perfil eideticamente limitado. É importante observar que a abertura do horizonte transcendental, cuja primeira aparição histórica tem lugar na teoria das Idéias e na metafísica do Bem em Platão, exclui, no ponto de partida do itinerário lógico-dialético do *esse*, a oposição absoluta ou contraditória ser-não-ser de origem parmenidiana. Platão dissolveu essa oposição no diálogo *Sofista*, mas ela continuou, ao longo da história da filosofia, a estimular os fautores de uma primazia do *negativo* no início do discurso filosófico. De acordo com a metafísica do *esse*, a negação surge no interior já constituído do horizonte

---

décadas após a morte do mestre dominicano, ver J.-P. Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, pp. 438-453 (trad. bras.: *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, pp. 351-363; L. Bianchi, *Culture et liberté intellectuelle à l'Université de Paris au XIII et XIV siècles*, pp. 203-220; A. Wielockx, Autour du procès de Saint Thomas d'Aquin, ap. *Thomas von Aquin Werke und Wirkung* (Miscellanea Medievalia, 19), Berlin, W. de Gruyter, 1988, pp. 413-438; J.-P. Torrell, Le savoir théologique chez les premiers thomistes, *Revue Thomiste* 97 (1997) 9-30.

transcendental, sendo sempre, por conseguinte, negação *relativa*, possível como momento lógico do discurso no âmbito da primazia absoluta do *esse*.

Propomos a seguir um esquema do itinerário da metafísica do *esse* traçado através de estágios que se sucedem e cumprem um círculo especulativo de natureza lógico-dialética: da posição protológica inicial do *esse*, o itinerário retorna ao *esse* na plenitude da sua riqueza inteligível.

Itinerário da metafísica do *esse*

I. Ponto de partida: posição protológica do *esse* na afirmação

1. operação noética: *separação*
2. princípio lógico: princípio de não-contradição: Argumento de *retorsão*.
3. divisão nocional:
a. *esse* como *ato*
b. *esse* como abstrato (*esse commune*)
c. *esse* na proposição
4. intuição do *esse:* absoluto e relativo

II. Itinerário da metafísica do *esse* na esfera do *Esse absoluto:* Dialética da identidade na diferença

1. Estágio noético-metafísico: posição do *Esse subsistens*
2. Estágio noético-ontológico: *Esse subsistens* e Idéia
3. Estágio ontológico-formal: *Esse subsistens* e as noções transcendentais
4. Estágio ontológico-real: *Esse subsistens* e Liberdade

III. Itinerário da metafísica do *esse* na esfera do *ente relativo* Dialética da diferença na identidade

1. Estágio noético-metafísico: a criação
2. Estágio noético-ontológico: essência e existência

3. Estágio ontológico-formal: sistema das categorias
4. Estágio ontológico-real: ordem e teleologia

IV. Conclusão

Cada um desses estágios, com exceção dos dois últimos que formarão um só capítulo, será estudado em capítulo separado. E em cada um deles procuraremos mostrar o aparecimento de uma primeira raiz daqueles que serão os grandes temas e problemas da modernidade.

Capítulo 6

A METAFÍSICA EM QUESTÃO

Como mostrou o esquema no fim do capítulo anterior, o itinerário da metafísica do *esse* desdobra-se em duas grandes jornadas especulativas, nas quais a reflexão aplica-se primeiramente à esfera do *Esse* absoluto, em seguida à esfera dos *entes* relativos, em cada uma dessas esferas percorrendo quatro estágios conceptuais.

Do ponto de vista metodológico, nosso roteiro procede inicialmente seguindo a chamada *via compositionis*: parte da intuição e afirmação originárias do *esse* e desenvolve as implicações lógico-dialéticas dessa posição inicial. Ao termo do percurso, novamente nos encontramos no *princípio*, obedecendo a uma modalidade da *via resolutionis*, que é, ao mesmo tempo, instauração de uma totalidade de estrutura dialética[1]. Como dialética, essa totalidade realiza, a nosso ver, de maneira paradigmática, a natureza de um *sistema aberto*, já que seu termo é o reconhecimento de um hiato metafísico infinito, intransponível pelo discurso, que, ao mesmo tempo, separa a esfera dos *entes* relativos da esfera do *Esse* absoluto, e com ela a articula pela via da causalidade.

Ao primeiro estágio do nosso itinerário denominamos *noético-metafísico*. Nele tem lugar, através da intuição mais simples e mais

---

1. Na terminologia medieval, a *via compositionis* ou sintética procede do simples ao complexo, ao passo que a *via resolutionis* ou analítica caminha do complexo ao simples. Esses paradigmas metodológicos foram codificados por Aristóteles, cujos textos a respeito foram comentados por TOMÁS DE AQUINO (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. VI, art. 1). O método normal da metafísica, segundo Aristóteles e Tomás de Aquino, segue a *via resolutionis*, vindo a metafísica (filosofia primeira ou teologia) após a física. Cremos, no entanto, que o uso da *via compositionis* em chave dialética, como aqui propomos, está de acordo com a estrutura teórica da metafísica tomásica do *esse*. Sobre os métodos da metafísica na Idade Média, ver o artigo fundamental de L. OEING-HAHNHOF, Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter, ap. *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Medievalia, 2), Berlin/New York, W. de Gruyter, 1963, pp. 71-91.

profunda da nossa inteligência (*nóesis*—intuição—noético), a manifestação da inteligibilidade fontal ou primordial do *esse* como ato ou perfeição (*enérgeia*). Com efeito, a menos que o *esse* ou o *ser* nos apareça, numa iniciativa paradoxal da imaginação que só pode ser interpretada como perversão profunda e autocontraditória da inteligência, uma excrescência absurda do *nada*, é evidente primeiramente para nós que no ato de *existir* (*esse*) está o princípio de toda inteligibilidade das coisas que *são* ou existem. Ora, essa inteligibilidade radical, não tendo nada que a preceda ou condicione, é afirmada inicialmente como infinita e absoluta. Sendo o primeiro inteligível (*proton noetón*), o *esse* não poderá ser limitado ou relativizado extrinsecamente. A distinção entre o *Esse* absoluto, implícito na inteligibilidade radical do *esse*, e os *entes* relativos que se manifestam na experiência, está presente no conteúdo da intuição inicial. Os *entes* finitos e relativos, porém, só são pensáveis a partir do *Esse* infinito e absoluto que permanece imutável na sua plenitude inteligível[2]. Convém, no entanto, distinguir metodologicamente a intuição do *esse* como *ato*, que dá início ao itinerário metafísico *per viam compositionis*, e a noção de ser como *ens commune* (*on he on*, *ens qua ens*, ser enquanto ser), que é a noção primitiva na ordem nocional (*De Verit.*, q. 1, a. 1) e, ao mesmo tempo, termo do procedimento metódico da Metafísica *per viam resolutionis*. O *esse* como *ato* é intuído na *separatio* judicativa, o *ens commune* como *noção* é fruto da abstração. Referido, porém, ao *esse* como ato, é a primeira das noções ditas transcendentais (*infra*, estágio 3).

---

2. Nessa afirmação protológica do *esse* como absoluto faz-se presente uma pré-compreensão da existência de Deus como *Ipsum Esse subsistens* (*Summa Theol.*, q, 3, a. 4), mas esse problema não é posto aqui formalmente. A demonstração formal da existência de Deus ocorre no fim e não no início dametafísica. Sobre essa questão, ver H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III*, pp. 326-332. É importante assinalar que a expressão *Ipsum Esse subsistens* não é uma *definição* do Absoluto — de Deus — como é *em si*, pois a intuição do Absoluto *em si* não está ao alcance da inteligência finita. Tendo como mediação a intuição do *esse* como ato perfeito na *separatio* do juízo, ela pode alçar-se ao conhecimento indireto do *Esse* infinito ou subsistente, exprimindo-o no sintagma *Ipsum Esse subsistens*. Ver, a propósito, RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden/New York, E. J. Brill, 1995, pp. 119-125.

O gesto metafísico de Tomás de Aquino afirmando a inteligibilidade absoluta do *esse* como *ato*, trazendo em si toda a riqueza ontológica da *enérgeia* aristotélica, representou a mais audaciosa dilatação até então tentada do mundo inteligível aberto à razão humana. Ao transpor para um plano metafísico rigoroso a revelação bíblica do *criacionismo*, ele avançou definitivamente além dos limites noéticos da tradição essencialista grega. Ficou posto, desta sorte, na tradição filosófica, o problema Razão e Existência, que se tornará um dos mais desafiadores da filosofia moderna, nela determinando o espírito e o perfil teórico de seus grandes sistemas. Para compreendermos a novidade e a radicalidade com que esse problema se apresenta na formação da filosofia moderna, convém retornarmos às origens da filosofia ocidental, quando três tarefas teóricas fundamentais se apresentaram ao incipiente caminho do *logos*: a crítica do *mito*, a racionalização do *destino*, a interpretação racional da *natureza*. Ora, o primeiro roteiro que o *logos* seguiu no cumprimento dessa tríplice tarefa, e que se estendeu pelos séculos do pensamento antigo, de Platão ao neoplatonismo, foi traçado de acordo com o paradigma da *Idéia* como Forma (*eidos*). Segundo esse paradigma, é postulada uma equação entre o *noético* e o *eidético*, de tal sorte que a inteligibilidade do *ser* — dos seres — permanece circunscrita ao contorno ou à definição da sua *essência*[3]. O encontro entre o pensamento antigo e a revelação bíblico-cristã da *criação* produziu uma ruptura irreparável nesse paradigma. A inteligibilidade da *existência* — do *esse* na sua afirmação elementar "alguma coisa é" — impôs-se como termo primeiro da ação criadora, segundo o axioma do *Liber de Causis*: *prima rerum creatarum est esse* — prop. 4 na tradução latina, sobre o qual ver Tomás de Aquino, *In librum de Causis expositio,* lec. 4. A metafísica tomásica do *esse* representou a transcrição conceptual mais abrangente e profunda da fulgurante irrupção do *esse* no domínio da inteligibilidade elementar dos seres que a tradição clássica circunscrevera ao domínio da *essência*.

A afirmação da inteligibilidade do *esse* e suas conseqüências na constituição de uma "metafísica do cristianismo", para falar como

3. Ver, a respeito, a obra clássica de E. GILSON, *L'être et l'essence,* Paris, Vrin, 1948.

Claude Tresmontant, está presente, é verdade, em contextos diversos, nas correntes doutrinais em confronto na crise do século XIII, desde o neo-agostinismo bonaventuriano até o aristotelismo de Siger de Brabant. Entre essas correntes eleva-se inconfundível a metafísica de Tomás de Aquino. Mesmo tendo entrado por séculos numa espécie de cone de sombra, ela reaparece no céu filosófico do século XX como chave hermenêutica privilegiada que nos permite compreender o problema fundamental do projeto filosófico da modernidade pós-cartesiana: o problema da Razão e da Existência.

A aspiração talvez mais genuína do projeto filosófico da modernidade, cuja primeira realização histórica foi, sem dúvida, a razão cartesiana, reencontra de alguma maneira, após o declínio do pensamento medieval e da tradição renascentista, os desafios teóricos que estão na origem da filosofia antiga. Em correspondência com a crítica do mito, a filosofia moderna é, primeiramente, uma crítica da tradição teológica cristã. É, igualmente, a descoberta de uma nova forma de *razão*, capaz, por um lado, de submeter o *destino* aos desígnios humanos e, por outro, de interpretar a *natureza* para melhor dominá-la e transformá-la. Esse grandioso projeto, não obstante sua pretensão de ser a instauração radical de um novo mundo humano, tem suas raízes históricas. Pensamos identificá-las justamente na transformação medieval da razão antiga como pensamento das *essências* pela afirmação primeira da inteligibilidade do *esse*. Em virtude dessa transformação, e dela dependendo, a razão filosófica moderna se vê em face da interrogação primeira, que atinge o ser da realidade no seu núcleo mais profundo: que forma de inteligibilidade se deve pressupor ou pré-compreender no *existir* como tal, no simples ato de ser? Para a razão moderna, essa interrogação não pode ser evitada, tendo ela herdado das suas raízes medievais a injunção teórica incontornável de *pensar* a *existência* na sua singularidade irredutível à universalidade da *essência*: o *esse* só é pensável protologicamente, ou seja, segundo a identidade do *primum ontologicum* e do *primum logicum*: como *esse* absoluto.

O verdadeiro coração teórico da modernidade é o projeto de extrema audácia, cuja execução vem transformando radicalmente a vida humana nos últimos quatro séculos, que tem em vista a plena reinscrição, teórica e operacionalmente, nos códigos da razão científi-

ca, do universo, da vida, do ser humano e das suas condutas. Interpretado como projeto histórico que se justifica a si mesmo, ou seja, que encontra sua razão de ser no próprio devir imanente da história, esse projeto deixa muito longe, em radicalidade, os paradigmas da "vida na razão" (*bíos theoretikós*) como ideal da filosofia antiga. Mas, paradoxalmente ou mesmo contraditoriamente, trata-se de um projeto que tem por objeto a construção de um *absoluto* no interior do próprio devir histórico. É permitido afirmar, por conseguinte, que o desafio especulativo de pensar um *absoluto* que se exterioriza no movimento mesmo que o constitui é, verdadeiramente, o problema matricial, o problema-fonte de todos os grandes problemas da filosofia moderna.

Nesse ponto convém lembrar que as origens longínquas do propósito de pensar o *ser* como *absoluto*, constituindo o primeiro passo da razão teórica, remontam a Parmênides. O pensador eleata é, pois, o iniciador da ontologia como ciência do *ser*. No entanto, a ontologia parmenidiana se exaure na tautologia do princípio de identidade: *o ser é*[4]. Como introduzir a *diferença* na *identidade* sem relativizar o ser uno e absoluto na pluralidade do múltiplo? Na filosofia antiga encontramos três grandes modelos de resposta a essa interrogação fundamental: a metafísica do Bem como princípio *anipotético* do mundo das Idéias em Platão, a teologia aristotélica no livro XII (*lambda*) da *Metafísica* e a metafísica do Uno-Bem no neoplatonismo. Na metafísica neoplatônica um passo decisivo foi dado com a doutrina do *exemplarismo*, já ensinada no médio platonismo: a *identidade* absoluta da Inteligência na *diferença* dos inteligíveis (Idéias). Na teologia cristã o *existir* (*esse*) entra definitivamente no espaço luminoso da inteligibilidade e, como *Esse* absoluto, acolhe na sua *identidade* a diferença *ad intra* das relações trinitárias e a diferença *ad extra* dos entes criados. Há, porém, um traço comum que une as concepções antiga e cristã da *identidade* e da *diferença* ou do uno e do múltiplo traduzidas na oposição do Absoluto e do relativo: a intuição da *transcendência* do *ser* como primeiro inteligível posto

4. Sobre a trajetória histórica da ontologia desde Parmênides, ver D. Dubarle, *Dieu avec l'être: de Parménide à Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1986.

absolutamente sobre toda limitação eidética dos entes finitos e relativos. Nessa intuição está implicada, por outro lado, a pré-compreensão da *anterioridade objetiva* do *Esse* absoluto como *causa essendi* (pré-compreensão a ser posteriormente explicitada no discurso metafísico) sobre sua afirmação *subjetiva* pela inteligência finita. Vale dizer que a inteligência finita, sujeito noético da intuição do *Esse* absoluto, não detém, na sua condição de finitude, a razão última de possibilidade dessa intuição. Se assim fosse, o *Esse* permaneceria relativizado na *imanência* do sujeito finito, em contradição com a intuição da sua natureza *absoluta*. Por conseguinte, nesse momento inaugural do discurso metafísico a inteligência finita, no exercício da sua *nóesis*, do seu primeiro ato de intuição, é também ela compreendida na esfera da inteligibilidade absolutamente universal do *Esse*, não somente, portanto, na extensão *lógica* do *esse commune*, mas na transcendência *metafísica* do *Esse* subsistente. A existência dos *entes* finitos é, portanto, uma existência *participada*, tanto no seu existir concreto quanto no ato em que o ente finito inteligente intui a infinitude subsistente do *Esse* (*Ipsum Esse subsistens*). O *Esse* manifesta, por conseguinte, sua radical *transcendência* seja com respeito ao *esse* relativo dos entes finitos, seja em face da sua própria *expressão* na inteligência finita[5].

Essa situação *metafísica* na qual tem lugar o primeiro passo do itinerário do discurso do *esse* encontrou um primeiro modelo de explicação na teoria neoplatônica da processão da primeira Inteligência a partir do Uno, e, na filosofia cristã, um segundo modelo na teoria agostiniana da *iluminação*. Ora, tal situação reaparece, em analogia eloqüente, no problema filosófico moderno da relação entre Razão e Existência. É possível reconduzir a *existência*, desde o simples ato de existir, aos cânones explicativos da *Razão* humana, entendida como geratriz de toda inteligibilidade? Em outras palavras, a Razão humana pode reivindicar os atributos do *Esse* subsistente? Essa interrogação é inevitável como conseqüência do postulado imanentista radical da filosofia moderna. Tal postulado anima o projeto de construção da "cidade

---

5. Ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica II*, São Paulo, Loyola, ²1995, pp. 122-124.

do homem"[6], onde os problemas metafísicos terão sua solução natural ou declaradamente pós-metafísica. A carta magna da "cidade do homem" é promulgada em nome da Razão na sua modalidade de razão *científica* e no seu uso *operacional*, medido pela sua eficácia na produção de *objetos*. Ora, a razão científico-operacional é uma razão intrinsecamente ligada ao agir e ao fazer humanos. Ela observa, estabelece normas, formula hipóteses, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos. Pressupõe, portanto, o *estar-no-mundo* do sujeito racional, o seu simples *existir* enquanto *dado* a si mesmo[7], em meio às coisas que igualmente lhe são *dadas*. Mas essa situação, que pode ser denominada *situação ôntico-primária*, permanece impensada pela razão científico-operacional. Como recuperar para o universo luminoso da razão o fundo obscuro do simples *existir*? É a essa interrogação, vinda dos começos do caminho grego do *logos*, que a metafísica de Tomás de Aquino respondeu com a intuição da inteligibilidade do *Esse* absoluto como *ato* de infinita perfeição. Tal intuição assume então a forma de uma pré-compreensão fundante de toda a atividade da razão. No entanto, como antes já observamos, ela contempla o *Esse* absoluto como fonte de toda inteligibilidade na sua *objetividade* transcendente. Em outras palavras, a intuição do *Esse* é ato de uma razão que se mostra assim capaz de elevar-se à *theoria* desinteressada do Ser (*capax entis*)[8].

---

6. No avançar da modernidade, essa cidade vai sendo construída de acordo com a referência-padrão da razão científica em suas diferentes formas ou racionalidades específicas. O traço comum dessas racionalidades é o seu caráter *operacional*, que impele um permanente processo de modificação do mundo da vida e retira progressivamente toda legitimidade *objetiva* às outras vias de acesso à realidade como a tradição, a crença, o senso comum, confinados à esfera das necessidades *subjetivas* do indivíduo. A expressão "cidade do homem" é o título do importante ensaio de PIERRE MANENT, *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994.

7. Sobre o ser humano enquanto *dado* a si mesmo, ver *Antropologia Filosófica II*, pp. 167-168.

8. Essa contemplação desinteressada do *ser* é o ato próprio da *inteligência espiritual* (ver *Antropologia filosófica I*, São Paulo, Loyola, [5]2000, pp. 243-247). No primeiro racionalismo moderno, um esforço de alto teor especulativo foi feito pelos seus grandes representantes, Descartes, Espinoza, Malebranche, Leibniz, para recuperar uma forma de *inteligência espiritual* segundo os postulados da metafísica da subjetividade. A crítica kantiana pôs um termo a essas tentativas, e apenas Hegel, depois de Kant, retomará a questão do *ser* no interior da metafísica do Espírito. Sobre Descartes, ver *Antropologia filosófica I*, p. 289, nota, e DENISE LEDUC-LAFAYETTE, Descartes et la contemplation, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 154 (2000) 175-192.

Posto pela tradição da metafísica antiga e pela teologia cristã, e onipresente na crise doutrinal do século XIII, o problema da inteligibilidade do *esse* ou do ato de existir impõe-se incontornável, a partir de então, à razão ocidental. Como polaridade temática entre Razão e Existência, ele permanece no fundo dos grandes problemas da filosofia moderna. À razão que nasce com Descartes é lançado, pois, o desafio de pensar a *existência*. Nessa razão, porém, a vertente *operacional*, que Descartes lhe reconhecera na 4ª parte do *Discurso do Método*, acaba assumindo a primazia e torna-se instrumento privilegiado da atividade *poiética* do sujeito, tanto na própria construção da *ciência* quanto na produção de *objetos*. A primazia da razão operacional decorre necessariamente do postulado noético fundamental de que a razão conhece a realidade na *representação* da *idéia objetiva*. Tal é o termo intencional do ato do conhecimento, o *id quod cognoscitur*[9]. O conhecimento da realidade se inscreve, pois, no momento *reflexivo* da razão[10], e essa assume a prerrogativa de ser a instituidora originária do universo das razões — das razões — com as quais é edificada a "cidade do homem". Tal é, no nosso entender, uma das significações profundas do *Cogito* cartesiano e é, igualmente, o desígnio essencial da *metafísica da subjetividade* que guia invisivelmente mas eficazmente os destinos da modernidade. Estamos diante, portanto, de uma inversão que opõe diametralmente duas direções do vetor ontológico da razão, se assim é permitido falar. Uma primeira direção aponta para a transcendência absoluta do *Esse*, e foi seguida coerentemente por Tomás de Aquino. A segunda direção aponta para a imanência da *representação*, e por ela caminha a razão moderna. Ora, a *existência*, no seu simples ato de *existir*, é irredutível aos procedimentos operacionais da razão. A razão operacional pode representar, expli-

---

9. A substituição da identidade intencional do sujeito e do objeto como termo do ato cognoscitivo (*id quod cognoscitur*), sendo a representação *id in quo cognoscitur* (gnosiologia de Tomás de Aquino), pela identidade intencional entre o sujeito e a idéia representativa do objeto (gnosiologia moderna) representa a instauração de um novo paradigma na metafísica do conhecimento. Ver H. C. de Lima Vaz, Tópicos para uma metafísica do conhecimento, ap. *Consecratio mundi* (*Festschrift* Zilles), Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998, pp. 430-437.

10. Todo ato de conhecimento racional implica um "conhecimento do conhecimento" ou uma reflexividade essencial da razão.

car, transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode *criar*. O simples *existir* permanece um enigma para a razão moderna, que estende sempre mais seu poder imperial numa gigantesca operação de racionalização de todas as manifestações da vida humana e de todos os fenômenos do universo. Paradoxalmente, porém, do fundo obscuro do *existir*, que a razão operacional não consegue iluminar, levanta-se essa onda enorme de irracionalismo nas crenças, na filosofia, nas ideologias, na política, nas condutas, que nenhuma estratégia teórica ou prática consegue controlar. Retirada do *esse* a sua inteligibilidade fontal, que implica a afirmação de um Absoluto transcendente, a pressuposição da imanência absoluta da razão finita deve conviver com a sem-razão do simples *existir*. Forma-se, desta sorte, uma dramática situação espiritual e intelectual[11], que o homem moderno tenta viver refugiando-se em atitudes que apenas aprofundam a sem-razão que as gerou, desde o cauteloso ceticismo ao declarado niilismo. A alternativa a essa situação exigiria o repensamento do paradigma da metafísica do *esse*, afirmado como primeiro na ordem da inteligibilidade e do ser (como *primum logicum* e *primum ontologicum*). Estaríamos aqui em face da injunção de um "retorno à metafísica" e de um novo situar-se diante do horizonte da *transcendência objetiva* do *esse*. Se admitirmos encontrar na crise do século XIII as primeiras sementes das quais cresceram as raízes da modernidade, não parece temerário pensar que uma tal "volta à metafísica" seja um dos caminhos viáveis para o pensamento filosófico nesse limiar do século XXI.

---

11. Essa situação se exprime num dos mais inquietantes fenômenos da modernidade, tanto em teoria ("filosofias do absurdo") quanto na prática (condutas niilistas).

Capítulo 7

IDÉIA E EXISTÊNCIA

A esse segundo estágio do itinerário da metafísica do *esse* na esfera do *Esse absoluto* denominamos *noético-ontológico*. O primeiro passo para além da intuição da inteligibilidade fontal do *esse* como ato primeiro, que implica imediatamente a posição do *Esse absoluto*, dirige-se no sentido de encontrar a expressão adequada do *esse* no *logos* e, conseqüentemente, de exprimir de alguma forma o *Esse* absoluto no discurso. Enquanto absolutamente inteligível, o *esse (einai, on)* reivindica sua identidade com o intelecto no ato mesmo em que é intuído. *Esse* e pensar coincidem, portanto, numa unidade absoluta. O ponto de partida da relação *esse-logos* exprime-se, pois, nessa identidade fundamental: *esse* = *uno* = *pensar*. Tal foi o gesto teórico extremamente audaz de Parmênides, que inaugura a ontologia ocidental. No entanto, a fundação parmenidiana da ontologia deteve-se nessa identidade ou nessa tautologia. O problema de Parmênides foi retomado por Platão no diálogo homônimo e no *Sofista*, vindo a estabelecer o verdadeiro ponto de partida da ontologia na dialética da *identidade na diferença* entre *ser, uno e pensar*. A intuição primordial do *esse* implica necessariamente sua *identidade objetiva* com o ato de pensar e a posição da *unidade* absoluta que compete *objetivamente* a essa identidade. Mas o múltiplo *subjetivo* se introduz nessa unidade, pois o *ato* de pensar ou a *intuição* do *esse* é, originariamente, o ato de um sujeito finito, e o *esse* manifesta-se primeiramente na multiplicidade dos seres finitos e relativos que surgem diante do sujeito na sua primeira iniciativa de *pensar*, incluindo-se aí a multiplicidade dos próprios atos do pensamento. Essa face aporética do problema do uno e do múltiplo no passo inaugural do itinerário da ontologia[1] deve

1, Permitimo-nos remeter ao nosso texto Itinerário da ontologia clássica, ap. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*, São Paulo, Loyola, 2001, pp. 57-76.

ser considerado o estímulo teórico fundamental recebido por Platão para levar a cabo o aprofundamento crítico da doutrina das Idéias, que nos foi transmitido no prólogo do *Parmênides* e no *Sofista*. Sua aplicação no *Timeu* — as Idéias como paradigmas para a construção do universo pelo demiurgo — é a origem do problema fundamental da relação entre o lugar inteligível das Idéias (*tópos tôn eidôn*), unidade *objetiva* da multiplicidade ideal, e a inteligência (*nous*), unidade *subjetiva* das Idéias no ato da *nóesis* (contemplação). Esse tema recebe uma contribuição que se mostrará de extrema importância com a doutrina aristotélica do *nous* no *De Anima* (III, c. 4) e com a teologia da reflexão do *nous* sobre si mesmo (*nóesis noéseôs nóesis*) na *Metafísica* (XII (*lambda*), cap. 7 - 9). O tema conhecerá, na tradição platônica e na versão aristotélica, um desenvolvimento contínuo[2], tendo como momentos principais a interiorização do *tópos tôn eidôn* no *nous* e sua transposição teológica no exemplarismo de Santo Agostinho[3], e a teoria plotiniana, desenvolvida por Proclo, da processão da Inteligência a partir do Uno e na qual estão contidas as Idéias como *paradeígmata*[4], teoria essa reinterpretada em termos da teologia cristã pelo Pseudo-Dionísio[5]. Dessas duas fontes os autores medievais receberam, na sua versão neoplatônica, o tema da pluralidade das Idéias na unidade da Inteligência, que é a expressão ontológica mais profunda da polaridade entre o uno e o múltiplo. Por outro lado, a transposição para a teologia cristã da teoria neoplatônica das Idéias

2. A primeira parte da recente e notável tese de VIVIAN BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*, Leiden/New York, E. J. Brill, 1996, pp. 18-194, percorre a história da formação da teoria das "Idéias em Deus", tal como foi recebida por Tomás de Aquino e por ele integrada na metafísica do *esse*.

3. Esse desenvolvimento tem como linhas diretrizes, que acabarão unindo-se, a teoria platônica das Idéias e a teoria aristotélica do *Nous*. A obra clássica a respeito é a de H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Plato und Plotin*, Amsterdam, P. Schippers, 1964.

4. O texto canônico de SANTO AGOSTINHO a respeito é a questão 46 *De Ideis* (*De diversis quaestionibus LXXXIII*, ed. Corpus Christianorum, 44/A, 11-249). Sobre esse texto, ver V. BOLAND, *op. cit.*, pp. 36-48, que cita e comenta outros textos agostinianos sobre as Idéias e a Inteligência.

5. Ver o texto-fonte do PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis nominibus*, V, 8, que trata das Idéias como *paradeígmata* (exemplares) na mente divina. Ver V. BOLAND, *op. cit.*, pp. 111-115.

na Inteligência representou, talvez, a mais radical releitura cristã de um *topos* do pensamento antigo. Com efeito, a relação das Idéias com a Inteligência na teologia cristã passou a ser pensada no contexto de três artigos fundamentais do *credo* cristão: a doutrina trinitária, a teologia do Verbo, e a doutrina da criação. É essencial observar que, para o pensamento teológico cristão, o *Nous* ou a Inteligência, o Uno e o *Esse*, identificam-se no Deus Uno e Trino, no qual a identidade de natureza ou essência (*ousía*) diferencia-se na trindade relacional das Pessoas. À segunda Pessoa — ao *Logos* ou Verbo — é atribuído por apropriação o mundo das Idéias, seja como *rationes aeternae* (Santo Agostinho), seja como *paradeígmata* (Pseudo-Dionísio). Essa transposição teológica repercute, evidentemente, na interpretação filosófica da intuição do *esse* no início da ontologia, sendo esse um caso emblemático de realização histórica de uma *filosofia cristã* segundo a concepção de Etienne Gilson[6]. A intencionalidade noética da intuição do *Esse* como absoluto (*Ipsum Esse subsistens*) explicita-se na pré-compreensão de um Absoluto pessoal (Deus). A dialética das Idéias recebe seu estatuto metafísico na dialética *ad intra* da *identidade* das Idéias na Inteligência (Verbo) e da *diferença* da Idéias na mesma Inteligência, seja como *rationes aeternae* (Agostinho), seja como exemplares da causalidade criadora do Absoluto, ou *paradeígmata* (Pseudo-Dionísio).

Tal o complexo tecido doutrinal que se faz presente na crise de fins do século XIII e se exprime nas duas principais concepções do exemplarismo: a de São Boaventura e a de Tomás de Aquino. Enquanto Boaventura rejeita, nesse caso, a tradição aristotélica em razão da crítica de Aristóteles à teoria platônica das Idéias, Tomás de Aquino integra a doutrina aristotélica do *nous,* á metafísica do *esse* como *Idéia*[7]. Na versão tomásica[8], a metafísica do *esse* avança, pois,

6. Sobre a tradição aristotélica do *Nous*, ver BOLAND, *op. cit.*, pp. 145-192.

7. A referência fundamental sobre essa questão é, na bibliografia atual, a segunda parte do livro de V. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, p. II. Os textos principais de TOMÁS DE AQUINO, comentados por Boland, são: *Scriptum super libros Sententiarum,* I, q. 36; *Quaestiones disputatae* De Veritate, q. 3; *Summa Theologiae*, Ia. q. 15.

8. As críticas recentes de alguns teólogos à metafísica tomásica do *esse*, inspiradas, na maior parte dos casos, na leitura heideggeriana da história da metafísica ocidental, e a tentativa de substituí-la por uma renovada metafísica neoplatônica do Uno, não levam

nesse segundo estágio, até o plano *noético-ontológico* para negar dialeticamente a identidade tautológica da inteligibilidade absoluta do *esse* e para afirmá-la na *diferença* da pluralidade das Idéias. Por um lado, a *identidade na diferença* implica a reflexividade absoluta do *Esse*, ou o *Esse* como Inteligência que a si mesma se pensa na infinita riqueza inteligível, manifestando-se tanto *ad intra* (prolação interior do *Esse* como Verbo) quanto *ad extra* (livre criação da multiplicidade dos *esse* finitos e relativos segundo a exemplaridade do Verbo)[9].

A descoberta da *identidade* na *diferença* das Idéias e do *Esse* pensado como Inteligência representa um passo decisivo na constituição da metafísica ocidental. Nela podemos descobrir a raiz, já suficientemente visível, do paradigma fundamental da moderna *metafísica da subjetividade*. O centro desse projeto metafísico é, como sabemos, a noção de *sujeito transcendental*. Em suma, o sujeito transcendental, na multiplicidade de suas versões (do *Cogito* cartesiano ao *Conceito* hegeliano e ao Eu husserliano), reivindica para si, na imanência da história, as prerrogativas da Inteligência como Verbo transcendente: arquétipo do mundo ideal e princípio ativo de inteligibilidade da natureza e da própria história. Não obstante as tentativas recentes de "desconstrução" da noção do sujeito transcendental (estruturalistas ou lógico-linguísticas), ela reaparece obstinada, pois cabe necessariamente à filosofia responder de alguma maneira à pergunta de A. Einstein que pode ser assim parafraseada: "por que a natureza é em si inteligível"?[10], e a única alternativa à aceitação do *Esse* abso-

---

suficientemente em conta a radical transcendência do *esse* como *Esse* absoluto e a distinção entre o *esse* como ato intuído na afirmação primordial *o ser é* e o *ens commune* (ser em comum) como noção abstrata primeira na ordem da *concepção* e da *resolução* de todas as outras noções abstraídas pela inteligência (*De Verit.*, 1, 1). A natureza dialética do *esse*, que se põe como *uno* na sua *identidade* e como *múltiplo* na sua *diferença*, dialética do Uno e do Múltiplo na autoconstituição do *esse* como Inteligência. Sobre as recentes tentativas de crítica à metafísica de Tomás de Aquino, ver W. J. Hankey, *God in Himself: Aquinas Doctrine of God as Expounded in* Summa Theologiae, Oxford University Press (reprint 2000), pp. 1-17.

9. Note-se que a recusa dessa questão acaba terminando na proclamação do absurdo radical da existência (existencialismo ateu), proclamação, de resto, autocontraditória (argumento de retorsão), pois, pretendendo ser uma explicação, deve ser *inteligível* para quem a proclama e para quem a recebe acriticamente.

10. A célebre questão de Einstein exprime-se da seguinte maneira: "O que mais nos intriga no mundo não é que ele exista, mas que seja inteligível".

luto como Verbo transcendente e fonte primeira de inteligibilidade (lugar das Idéias como *rationes aeternae* e como *paradeígmata*) é a imanentização do Verbo no próprio sujeito humano como *sujeito transcendental*. Com efeito, *Inteligência* e *inteligibilidade* são noções correlativas, e a afirmação de uma inteligibilidade radical do *ser* implica a afirmação de uma Inteligência absoluta como fonte primeira da inteligibilidade, da qual participa o próprio sujeito afirmante enquanto sujeito finito.

A inteligibilidade absoluta do *Esse* e da Inteligência, a ele *idêntica* na *diferença* das razões (*rationes*), constitui a esfera do *transcendental objetivo* na metafísica tomásica do *esse*, que será formalizada na teoria das *noções transcendentais*. O aparecimento do *sujeito transcendental* nos fundamentos teóricos da modernidade representa a transcrição *subjetiva* da esfera do *transcendental objetivo* recebida da tradição da Ontologia clássica, impondo à filosofia moderna a imensa tarefa teórica de erigir o sujeito humano, contingente e finito, em demiurgo de toda inteligibilidade.

Capítulo 8

TRANSCENDÊNCIA E TRANSCENDENTAL

Ao terceiro estágio do itinerário conceptual da metafísica do *esse*, nesse seu percorrer a esfera do *Esse absoluto*, denominamos *ontológico-formal*. Nele temos em vista a intuição da inteligibilidade do *Esse* como absoluto e sua expressão na Inteligência arquétipa, quando esta se desdobra na constelação das primeiras noções, ditas noções *transcendentais*, que significam a polivalência inteligível do *esse* na *diferença* intrínseca à sua *identidade*, ou seja, a identidade conceptualmente diferenciada por via dialética. A totalidade inteligível do *esse* é pensada sob distintas razões *formais*, ou conceitos primitivos logicamente convertíveis entre si na sua absoluta universalidade (por exemplo, verdadeiro = bom; bom = verdadeiro).

Essas noções recebem, na terminologia escolástica, a denominação de *transcendentais*, porque transcendem toda particularidade e são predicáveis do *ser enquanto tal* e de todas as suas diferenças.

Conquanto o termo *transcendentia*, aplicado a essas noções primeiras, apareça somente nos inícios do século XIII, quando também foi redigido o primeiro tratado das noções transcendentais (*ser, uno, verdadeiro, bom*) pelo Chanceler Filipe, da Universidade de Paris, em sua *Summa de Bono* (1225-1228), a origem desse *topos* ontológico fundamental remonta muito alto na história da filosofia. Nele vemos inaugurado, do ponto de vista *formal* ou *ontológico*, o discurso da metafísica. Podemos surpreender sua origem na teoria das Idéias de Platão: Idéia do Bem na *República*, do Uno no *Parmênides*, do Ser no *Sofista*. Ela foi provavelmente desenvolvida nas "doutrinas não-escritas" atribuídas a Platão e na tradição da Primeira Academia. Reaparece na dialética do *ser como ser* (*on he on*) e do *uno* no livro IV (*gamma*) c. 2 da *Metafísica* de Aristóteles. Transmitida pela tradição neoplatônica, representada aqui sobretudo pelo tratado *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio

e pelo *Liber de philosophia prima* de Avicena, a teoria das noções transcendentais difunde-se no século XIII a partir da obra de Filipe Chanceler, tornando-se um lugar comum na tradição da filosofia escolástica e um eixo fulcral da construção metafísica de Tomás de Aquino[1]. Em sua versão cristã, a doutrina das *noções transcendentais* é, inseparavelmente, um *topos* teológico, no qual formula-se a doutrina dos atributos divinos e da nominação de Deus (*Summa Theol.* qq. 3 a 24), e um *topos* filosófico, no qual se desdobra o primeiro momento do discurso da ontologia, ou seja, a estrutura interna da inteligibilidade do *esse*. A leitura filosófica procede, nesse terreno, *per viam compositionis*, articulando dialeticamente a seqüência das noções transcendentais a partir da noção mais primitiva do *Ser* (*ens*), ou *per viam resolutionis*, nelas resolvendo todos os outros conceitos da razão. Essa dupla leitura da ontologia à luz das noções transcendentais foi indicada por Tomás de Aquino no texto mais articulado e completo que sobre o tema oferece-nos a literatura filosófica medieval: *De Veritate*, I, 1. Nessa página célebre o Aquinatense enumera as noções transcendentais na sua natureza de *modos* que afetam universalmente o *ser* como tal: *modus generaliter consequens omne ens*. A noção de *ser* (*ens*), formada a partir da intuição do *esse* (existir) como *actus essendi* e da abstração de toda outra determinação particular dos *seres* é, portanto, a primeira das noções transcendentais. Ela se desenvolve dialeticamente como *idêntica* a si mesma na *diferença* das razões com que a reflexão ontológica a traduz em discurso. Essas razões (*rationes*, ou modos de entender), explicitam a inteligibilidade do *ser* (de todos os seres), ou considerado em si mesmo na sua *identidade* ou, relacionalmente, na sua *diferença* ou *alteridade* (*in ordine ad aliud*). Em si mesmo o *ser* é *uno* (*indivisum*) e é determinado na sua essência (*res*) em relação a *outro*. Nesse sentido o *ser*, ou é simplesmente separado (*divisum*) do *outro* e recebe a predicação transcendental de *algo* (*aliquid, aliud quid*)[2]; ou é predicável

1. Um estudo das noções transcendentais segundo a enumeração de Tomás de Aquino encontra-se em L. ELDERS, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, caps. IV-IX. Este último capítulo versa sobre o *pulchrum* como transcendental.

2. A significação do transcendental *aliquid* (algo), até agora pouco considerada, foi objeto recentemente de penetrante reavaliação por PHILLIP ROSEMANN em seu livro *Omne ens est aliquid: introduction à la lecture du système philosophique de Saint Thomas d'Aquin*,

segundo a proporção ou conveniência de um ser a outro: *secundum convenientiam unius entis ad aliud*. Ao refletir sobre essa proporção à luz da universalidade do *esse*, Tomás de Aquino integra, na dialética das noções transcendentais, o tema aristotélico e neoplatônico do *Nous* ou Inteligência, que é coextensiva à universalidade do ser. A Inteligência é aqui interpretada segundo o conceito aristotélico de "alma" (*psyché*), ao qual, no livro III *de Anima*, é atribuída a capacidade de ser, de alguma maneira, "todas as coisas" (*pos pánta*). A coextensividade lógica e ontológica entre o *ser* e a Alma (*Nous, Inteligência ou Espírito*)[3] permite definir as noções transcendentais de "verdadeiro" (*verum*) e "bom" (*bonum*). Com efeito, há uma dupla relação intencional do *ser* ao Espírito, seja pela assimilação cognoscitiva (*verum*), seja pela inclinação apetitiva (*bonum*). Completa-se, assim, na enumeração tomásica, o elenco das "noções transcendentais": *ens, unum, res, aliquid, verum, bonum*[4]. Essas noções traçam, de um lado, o último horizonte ontológico-formal da Inteligência, no qual vêm inscrever-se, *per viam resolutionis*, todos os outros conceitos; de outro, elas assinalam o primeiro passo do discurso metafísico *per viam compositionis*, que deve suprassumir dialeticamente a intuição fundante da inteligibilidade do *esse* como Absoluto (*Ipsum Esse subsistens*) e a estrutura interna dessa inteligibilidade como Idéia. A estrutura transcendental do *esse* dá origem ainda a uma dupla representação *circular*, exprimindo a natureza dialética do discurso fontal da Inteligência que articula as noções primeiras:

1. a circularidade entre o *verum*, noção primeira da inteligência teórica, e o *bonum*, noção primeira da inteligência prática (*De Verit.*, q. 2, a. 1, c): na relação da inteligência teórica com o *ser* (relação de *verdade*), há uma determinação da inteligência pelo *ser*; na relação da inteligência prática (relação de *bondade*), há uma determinação do

---

Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie, 1996, que, porém, confere ao *aliquid* uma posição central no sistema das noções transcendentais dificilmente aceitável do ponto de vista da leitura dos textos tomásicos. Ver, do mesmo autor, Aliquid, ein vergessenes Transzendentales, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 529-537.

3. Sobre a identidade entre Ser e Espírito, ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I* (⁵2000), p. 202.

4. Tomás de Aquino acrescenta, pois, as noções de *res* e *aliquid* à enumeração tradicional *ens, unum, verum, bonum*.

ser pela vontade movida; e na ordem da causalidade final, pelo conhecimento do *bem* enquanto *fim*.

2. a circularidade entre *identidade* e *diferença* no processo de explicitação das noções transcendentais, segundo a qual o *ser* é *em si mesmo*, na unidade da sua *essência* (*unum-res*), na medida em que é reflexivo sobre si mesmo (o *ser* em Tomás de Aquino não é um bloco compacto e inerte como o *en-soi* de Sartre), pondo em evidência nessa auto-reflexão sua *diferença* com o *outro* (*aliquid*).

A dupla circularidade entre *verum – bonum* e entre *aliquid* e *aliud* perfaz um "circulo dos círculos" (para falar como Hegel), no qual se inscreve a dialética *identidade-diferença-identidade*[5].

É sabido que a doutrina das noções transcendentais foi acolhida no primeiro grande ciclo da filosofia moderna, o racionalismo clássico, tendo sido diversamente interpretada, mas, sobretudo, dissociada do seu fundamento na metafísica do *esse*[6]. A partir da sua fase crítica, Kant envolveu a tradição das noções transcendentais na "revolução copernicana". O horizonte dos predicados primeiros do *ser* é transposto para o interior do *sujeito transcendental*, que adquire, desta sorte, uma incontestável primazia ontológica. O *Uno* primordial é atribuído à unidade sintética da apercepção do *Eu penso*, o *verdadeiro* às condições de possibilidade do exercício da razão teórica, o *bom* às condições de possibilidade do exercício da razão pura prática.

A doutrinas das noções transcendentais nasce simultaneamente com o descoberta platônica do mundo das Idéias, que assinala, tanto

5. Essa circularidade é estudada com respeito ao transcendental *aliquid* por PH. ROSEMANN, *op. cit.* Sobre a doutrina das noções transcendentais em Tomás de Aquino, devem ser lembrados os estudos fundamentais de J. A. AERTSEN: 1. Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergrund und philosophischen Motive, ap. *Thomas von Aquin im Licht neueren Forschung* (Miscellanea Medievalia, 11), pp. 83-102; 2. What is First and Most Fundamental: The Beginnings of Transcendental Philosophy, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 177-192; 3: *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden/New York, Bril, 1988, pp. 218-229; 4. Sobretudo a obra de referência *Medieval Philosophy and Transcendental: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York, Brill, 1996. Sobre esta obra, ver B. BAZÁN, Thomas d'Aquin et les transcendantaux: retour sur un livre de Jan Aertsen, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 84 (2000) 93-104.

6. Ver L. ELDERS, *La métaphysique de Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, pp. 84-93.

teoricamente quanto praticamente, a emergência do espaço intencional em que é possível o *initium philosophandi*. Articuladas dialeticamente na forma mais elementar do discurso filosófico, tal como Tomás de Aquino a expõe no *De Veritate* I, 1, as noções transcendentais constituem a primeira expressão formal da inteligibilidade da existência. Em sua sistematização medieval, elas dão origem às grandes interrogações que atravessam a filosofia e a epistemologia modernas em face da autodiferenciação da razão praticada operacionalmente em múltiplas formas de racionalidade: aquelas que têm em vista a *unidade* do próprio ser humano na imensa complexidade da sua constituição; as que interrogam a origem e a estrutura do cosmos; e as racionalidades que trabalham com as múltiplas acepções da *verdade* e com a polissemia do *bem*. A constelação das noções transcendentais, ordenada em torno da inteligibilidade radical do *esse*, e organizada discursivamente por Tomás de Aquino, acaba por apontar a rota do pensamento moderno, que faz da *existência* seu tema central, uma vez que o caminho do pensamento não pode passar além da absoluta necessidade e universalidade do *esse* — ou seja, do *existir* —, não sendo mais do que a explicitação conceptual da sua inteligibilidade radical.

Desta sorte, não resta à filosofia moderna, seguindo a lógica do princípio de imanência que a rege, senão fundamentar no próprio sujeito enquanto *transcendental* as noções tradicionalmente ditas transcendentais. Define-se, assim, um dilema elementar, cujos termos em oposição são o Absoluto *transcendente* e o sujeito *transcendental* pensado na sua radical imanência. A esse dilema somente um *tertium* pode ser aduzido: a recusa da razão ou o *niilismo*.

Capítulo 9

A LIBERDADE E O ABSOLUTO

Ao presente e último estágio do itinerário conceptual da metafísica do *esse* na esfera do Absoluto denominamos estágio *ontológico-real*. Essa expressão pretende pôr em evidência a especificação distinta que compete aos termos do conhecimento intelectual e da inclinação volitiva na estrutura do espírito. O conhecimento termina na *forma* da coisa conhecida segundo o modo da sua apreensão pela inteligência (*secundum modum cognoscentis*). A inclinação da vontade termina na coisa mesma (*in rem ipsam*) pela mediação da forma inteligível. Desta sorte, ao estágio precedente ou *ontológico-formal* (inteligência) segue-se o estágio *ontológico-real* (vontade).

A atribuição da Vontade e, conseqüentemente, da Liberdade ao *Esse absoluto* como constitutivos intrínsecos da sua inteligibilidade levanta um dos mais profundos e difíceis problemas de toda a história da metafísica. Duas proposições aparentemente contraditórias e, no entanto, evidentes estabelecem os termos desse problema. A primeira atribui ao Absoluto a *necessidade* intrínseca de ser e existir a partir dele mesmo, ou seja, a absoluta *aseidade* (*a se*, a partir de si). A segunda atribui ao Absoluto a infinita autodeterminação como absoluta subsistência reflexiva em si mesmo, ou seja, absoluta Liberdade. A suposta contradição entre *necessidade* e *liberdade* nasce da experiência humana dessa forma inferior de liberdade, o *livre-arbítrio*, que surge em nós como rejeição de qualquer necessidade que seja imposta na forma de coação *ab intra* ou *ab extra* à nossa capacidade de autodeterminação em face de qualquer objeto finito. Essa experiência no domínio do senso comum fica, porém, relativizada se admitirmos que o conceito de *necessidade* goza de uma polivalência analógica. Convém, com efeito, admitir uma necessidade *a tergo* (literalmente, por detrás) que é imposta ao sujeito na ordem da causa

eficiente e impede o exercício do livre arbítrio. Desta distingue-se a necessidade *a fronte* (literalmente, pela frente) ou teleológica, que introduz a liberdade na ordem da causa *final* e, nessa ordenação, realiza a liberdade (por exemplo, a necessidade da tendência do ser racional para o seu fim último, a beatitude ou o ser feliz). Outra forma de necessidade é a necessidade que se exprime na definição essencial ou *quiditativa* do ser. Tal necessidade é *absoluta* na ordem da própria essência ou da causa *formal* e está imediatamente submetida ao princípio de não-contradição. No entanto, se referirmos esse tipo de necessidade à pluralidade e à ordem das essências finitas, ela é uma necessidade *relativa* à ordem total dos seres.

Da necessidade *essencial* flui a liberdade como essência da capacidade ativa (*dýnamis*) ou vontade dos seres inteligentes, que são, portanto, *livres* por definição. É a partir da necessidade da essência que podemos entender o *Esse* absoluto (*Ipsum Esse subsistens*), no qual essência e existência se identificam como *identidade na diferença* entre *Necessidade* absoluta e absoluta *Liberdade*. Com efeito, o Absoluto existe como absoluta autoposição de si mesmo (*a se*, necessidade) e absoluta autodeterminação (*ad se*, liberdade)[1].

O tema da Liberdade absoluta do Primeiro Princípio foi inaugurado na filosofia ocidental por Plotino num dos tratados mais célebres das *Enéadas* [(*En*. VI, tr. 8 (39)]: sobre a liberdade e a vontade do Uno. Plotino começa com uma minuciosa descrição do livre arbítrio, inspirada na *Ética de Nicômaco* aristotélica. O livre arbítrio se exerce com respeito às coisas que estão em nosso poder (*tà eph'hemîn'*) e deve ser conduzido pela "reta razão" (*orthòs logos*). O sujeito do livre-arbítrio é dotado de uma natureza imaterial; ele está presente por identidade na Inteligência (segunda hipóstase da tríade plotiniana) e por aquisição na Alma (terceira hipóstase). Em seguida (nn. 8-21), Plotino dedica-se a uma reflexão altamente especulativa sobre a absoluta transcendência do Uno-Bem e sobre os predicados que convém atribuir-lhe. Finalmente, designa o Uno-Bem como Vontade e Liberdade absolutas, pois somente Ele é Ele mesmo (*autòs autó*), ao

1. Ver, a propósito, as páginas profundas e iluminadoras de J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Paris/Lyon, E. Vitte, 1955, pp. 97-155. Sobre a significação da expressão *a se*, que exclui o dualismo na reflexão sobre si mesmo, ver p. 139, nota 72 *bis*.

passo que tudo mais é o mesmo e outro (21-30). Toda alteridade é, portanto, excluída da Liberdade absoluta enquanto idêntica com o bem[2]. Nessa concepção da identidade entre Liberdade e Bem tem origem o problema metafísico da Liberdade, tal como será recebido na tradição filosófica posterior através das interpretações diversas que receberá na teologia cristã e na filosofia moderna.

A maior parte dos estudiosos vê na concepção plotiniana da Liberdade e, em geral, na concepção plotiniana do Ser uma ruptura definitiva com a ontologia grega clássica. Com efeito, essa tinha como questão fundamental a pergunta em torno da "substância" (*tìs he ousía*) e pressupunha o *kosmos* como um todo ordenado de substâncias. Ora, a questão de Plotino dirige-se ao próprio *existir* dos existentes[3]. Dessa questão primordial procede, de um lado, a idéia plotiniana da *processão* (*éxodos*) dos seres a partir do Uno através dos *intermediários* que são a Inteligência e a Alma e, de outro, a questão sobre a natureza do *existir* do próprio Uno. Essas questões conduzem inevitavelmente Plotino a se interrogar sobre o problema da Liberdade na esfera do Uno, que implica a idéia extremamente audaciosa, do ponto de vista especulativo, da autocausalidade do Uno ou do Uno *causa sui*[4]. A presença, no meio intelectual da época, de um certo "discurso temerário" (*tolmerôs logos*) [*En.*, VI, 8 (30) 7][5], que admitia o acaso na existência e livre agir do Uno, oferece a Plotino ocasião para formular sua concepção da identidade entre *liberdade* e *necessidade* no Uno transcendente e autocriador.

A abertura plotiniana de um novo horizonte ontológico propiciou, desta sorte, de um lado as condições para a evolução da ontologia

2. Sobre esse tratado de Plotino, ver a edição, introdução, comentário e bibliografia de GEORGES LEROUX, *Plotin: traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, Paris, Vrin, 1990. Permaneceu clássico o ensaio de PAUL HENRY, Le problème de la liberté chez Plotin, *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 33 (1931) 50-79; 180-215; 318-339.

3. A propósito, ver JEAN-MARC NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, pp. 27-28.

4. A filosofia grega apresenta vários antecedentes da idéia de autocausalidade ou autoprodução, elencados por NARBONNE, *op. cit.*, pp. 88-97, resumindo uma pesquisa de J. Whittaker, citada à p. 91, n. 1. A originalidade de Plotino consistiu em introduzir essa idéia na esfera transcendente do Primeiro Princípio (*Ibid.*, pp. 104-106).

5. Há incerteza quanto à autoria histórica desse "discurso temerário", para o qual a maioria dos historiadores propõe uma origem gnóstica. Ver G. LEROUX, *op. cit.*, intr., pp. 116-123.

neoplatônica no sentido de conceber o Uno como pura atividade e, de outro, deu origem à doutrina porfiriana do Primeiro Princípio como *esse* (*tò eînai*) infinito que, através de Boécio será transmitida à Idade Média e, finalmente, integrada à exegese do *Ego sum qui sum*[6].

No entanto, a concepção plotiniana do Uno como autoprodução de si mesmo, autodeterminação e puro agir, sendo portanto Liberdade absoluta, não logra superar a univocidade do movimento de *processão*, que faz surgir primeiramente a Inteligência, desta procedendo a Alma, e da Alma o universo sensível[7]. Do ponto de vista da ontologia da Liberdade, esse será o abismo intransponível que separará a concepção neoplatônica da concepção cristã na explicação do múltiplo enquanto procedente do Uno. Na doutrina cristã, com efeito, o múltiplo é posto imediatamente na existência pela Liberdade absoluta do ato criador, sem qualquer intermediário (*Summa Theol.*, Ia., q. 45, a. 5).

Seguindo uma longa trajetória, o tema da Liberdade absoluta do Primeiro Princípio percorre o neoplatonismo e a teologia cristã[8]. Alcança assim o século XIII e está profundamente presente na crise que atinge o final daquele século. As três grandes correntes doutrinais que então se defrontam, o neo-agostinismo, a síntese aristotélico-cristã de Tomás de Aquino e o neo-aristotelismo dos mestres da Faculdade de Artes são unânimes em afirmar a transcendência do *Ipsum Esse subsistens*, dentro porém da perspectiva que é própria a cada uma. O neo-agostinismo de São Boaventura medita a transcendência divina seguindo o *Itinerarium mentis in Deum*, que percorre os degraus da filosofia, da teologia e da mística para alcançar de

6. Ver P. AUBENQUE, Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique, ap. *Le neoplatonisme* (Colloque de Royaumont, 1969), Paris, ed. du CNRS, pp. 101-108 e 109 (discussão).

7. A esse problema estão intimamente articulados a concepção plotiniana da presença do mundo das Idéias na Inteligência e a forma sistemática empregada pelo neoplatonismo tardio, tendo em vista a exposição da estrutura ontológica do universo plotiniano. A propósito, ver CRISTINA D'ANCONA COSTA, Plotinus and the Later Platonic Philosophers on the Causality of First Principle, ap. *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1996, pp. 356-386 e W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno* (tr. it.), pp. 46-74 (sobre o Uno — totalidade).

8. Ver JOHN RIST, Plotinus and Christian Philosophers, ap. *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 386-403, que estuda em geral as relações entre as doutrinas plotinianas e a filosofia cristã em sua primeira formação.

alguma forma a contemplação da identidade do Uno como *Esse subsistens* no mistério da revelação *trinitária*[9]. O neo-aristotelismo dos mestres de artes, pelo seu representante maior, Siger de Brabant, evolui, após 1270, para uma concepção da transcendência do *Ipsum Esse subsistens* e dos seus atributos que se aproxima consideravelmente da doutrina de Santo Tomás de Aquino[10]. Conserva, porém, traços do necessitarismo grego, o que explica provavelmente a censura de que é objeto no decreto de 1277 nas proposições que tratam da causalidade divina na criação[11].

A síntese de Tomás de Aquino sobre o tema da Liberdade absoluta de Deus como *Ipsum Esse subsistens* reúne a tríplice tradição neoplatônica, aristotélica e cristã e, do ponto de vista ontológico-real, alcança uma altitude especulativa, a partir da qual um caminho para além só pode significar uma descida por atalhos nos quais perde-se de vista a unidade do alto cimo do qual procederam. De fato, esse será o destino da idéia de liberdade nas rotas do nominalismo e da filosofia moderna[12]. Eis aqui os textos principais nos quais Tomás de Aquino trata *ex professo* da Vontade e Liberdade divinas: *De Veritate*, q. 23, sobretudo os arts. 1, 4, 5; *Summa contra Gentiles*, I, do cap. 72 ao cap. 88 e o cap. 91; *Summa Theologiae*, Ia., q. 19; q. 59 a. 2[13]. O problema da Liberdade absoluta do Primeiro Princípio é formulado por Tomás de Aquino dentro de uma ampla visão que, como na doutrina sobre a Inteligência divina, irradia da inteligibilidade fontal do *Esse*: [(...) *et sic oportet in Deo esse voluntatem cum sit in eo intellectus.*

---

9. Ver o capítulo sobre o *Itinerarium* bonaventuriano de W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, pp. 328-359.

10. A mais autorizada exposição da doutrina de Siger de Brabant é a de F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, pp. 295-318, que discute as oscilações do pensamento de Siger de Brabant entre o *Ipsum Esse subsistens* como Deus pessoal e o emanatismo, que exclui a liberdade do ato criador. As opiniões de Siger são expostas sobretudo no comentário ao *Liber de Causis* (ed. Marlasca), em particular q. 9 *bis* (pp. 58-60) e q. < 35 > (pp. 133-136).

11. Ver F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, pp. 159-162.

12. Ver o artigo "Freiheit" do *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1977) e as contribuições de O. H. Pesch sobre a liberdade nos autores medievais, sobretudo Tomás de Aquino (cols. 1083-1088) e de R. Spaemann sobre a liberdade na filosofia moderna (cols. 1088-1098).

13. Ver a exposição clássica de E. Gilson, *Le Thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, [6]1989, pp. 134-141.

Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle" (*Summa Theol.*, Ia., q. 12, a. 1 c.)]. Da mesma maneira como no *Esse* subsistente ou em Deus a Inteligência é infinitamente reflexiva em si mesma (*rediens ad essentiam suam*, Ia., q. 14, a. 2, ad 1m) em virtude da identidade entre a sua essência e o seu ato, assim na Vontade ou Liberdade o *Esse* subsistente é perfeita imanência, significada igualmente pela identidade entre a sua essência e o seu ato (Ia., q. 18, a. 3 e ad 1m). A Vontade é, desta sorte, perfeita autodeterminação, que nossa linguagem exprime, por analogia com o movimento, como ato perfeito (*enérgeia*), como *movens seipsum* (Ia., q. 19, a. 1, ad 2m). Essa estrutura inteligível da Liberdade absoluta harmoniza, em síntese coerente[14], os diversos aspectos das influências recebidas e apresenta-se, conforme a justa expressão de Joseph de Finance, como o "arquétipo da liberdade" que, através de diferentes situações histórico-teóricas, estará presente nas encruzilhadas decisivas dos caminhos da liberdade no mundo moderno. Não supomos, evidentemente, uma influência direta da concepção tomásica da Liberdade absoluta, de resto largamente desconhecida, nas teorias modernas da liberdade. Foi apenas recentemente, no âmbito das pesquisas históricas sobre a presença do neoplatonismo nas correntes doutrinais dos séculos XII e XIII e, particularmente, em Tomás de Aquino, que o tema da Liberdade absoluta foi redescoberto e percebida sua complexidade e riqueza especulativa[15]. Ele agirá indiretamente no desenvolvimento da experiência e das teorias da liberdade na cultura moderna.

Por outro lado, a complexa estrutura conceptual da idéia de Liberdade absoluta em Tomás de Aquino, ao reunir os elementos das diversas tradições, vê-se face a face, na expressão da inteligibilidade intrínseca do *Esse* subsistente, com a antiga aporia do *uno* e do *múltiplo*. Ela se apresenta sob a forma da oposição entre a *simplicidade* absoluta que compete ao *Esse* (*Summa Theol.*, Ia, q. 3) e a pluralidade dos atributos e nomes com que Deus é conhecido *per*

---

14. Ver, por exemplo, W. J. Hankey, *God in Himself*, pp. 143-1

15. Ver E. Jeauneau, Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident, ap. *Platonisme et philosophie médiévale*, pp. 1-23. Sobre a reavaliação da doutrina sobre a vontade e a liberdade em Deus segundo a *Summa Theologiae*, ver W. J. Hankey, *God in Himself*, pp. 96-114.

viam negationis. Em virtude da *simplicidade* que resulta da identidade entre a essência e o *esse*, toda composição é excluída do *Esse subsistens* (Ia., q. 3, a. 4). Como, pois, harmonizar com essa *simplicidade* a dualidade entre o *intelligere* e o *velle* que parece repugnar à atribuição de *maxime unum* dada ao *Esse* subsistente (Ia., q. 11, a. 4)? A oposição entre o *uno* e o *múltiplo* aparecerá aqui mais claramente se considerarmos os elementos recebidos por Tomás de Aquino das três grandes fontes das quais se alimenta: o aristotelismo, o neoplatonismo e a tradição cristã. Segundo alguns estudiosos, o Aquinatense não alcança unificar essas correntes em síntese plenamente satisfatória[16]. Como quer que seja, do aristotelismo Tomás de Aquino recebe o modelo intelectualista, ao qual permanecerá sempre fiel, e que afirma a primazia da razão (*logos*) como forma do ato livre (Ia., q. 19, a. 1, c.); a distinção entre ciência especulativa e ciência prática, ambas devendo ser atribuídas à ciência divina (Ia., q. 14, a. 16); a distinção entre ato perfeito (*enérgeia*) e ato imperfeito (*kínesis*) (Ia., q. 14, a. 2; q. 18, a. 3, ad 1m); e o finalismo do Bem (Ia., q. 19, a. 1, c.). Do neoplatonismo procede o tema metafísico da transcendência absoluta do Uno-Bem (Ia., q. 6, a. 2, c.), que impõe à nossa inteligência finita e discursiva o recurso epistemológico à *teologia negativa* (*Contra Gentiles*, I, c. 14; *Summa Theol.*, Ia., q. 12, a. 12; q. 13, a. 1). Distingue-se, assim, entre o livre arbítrio falível na criatura racional e o livre-arbítrio infalível como perfeição da Vontade em Deus (*De Veritate*, q. 24, a. 3; *Summa Theol.*, Ia., q. 19, a. 10)[17]. No encontro entre as tradições platônica e aristotélica situa-se o tema da *reditio* ou da reflexão absoluta na própria essência do *Esse* subsistente, que introduz o movimento e a vida na sua estrutura inteligível (Ia., q. 14, a. 2 c.; q. 18, arts. 3 e 4).

A herança do pensamento antigo transmite, porém, com a teoria das Idéias, o tema fundamental que dominará toda a evolução da ontologia e da metafísica posteriores e desempenhará papel decisivo na concepção da Liberdade absoluta do *Esse*. Tomás de Aquino a

---

16. Pensamos que um exame textual aprofundado, que aqui evidentemente não pode ter lugar, mostraria indubitavelmente essa coerência.

17. Ver ELEANOR STUMP, Thomas Account of Freedom, Intellect and Will, ap. *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 1034-1040.

recebe através da crítica aristotélica, da concepção agostiniana das *rationes aeternae* e da doutrina neoplatônica da Inteligência que a teologia cristã reformulou na teologia do Verbo e, finalmente, do exemplarismo pseudo-dionisiano (*Contra Gentiles*, I, c. 54). Com efeito, é a identidade na diferença entre as Idéias e o Verbo que constitui o núcleo conceptual mais profundo da concepção tomásica da Liberdade absoluta. Ao pressupor, de um lado, a identidade entre o Uno e a Inteligência, sede das Idéias, ela torna supérflua a processão neoplatônica; e ao admitir, de outro, a plurivocidade do ato criador pensado a partir do universo das Idéias no Verbo, ela torna inteligível a criação imediata dos seres finitos como seres distintos segundo o seu exemplar no Verbo (Ia., q. 15, a. 2; q. 47, a. 1).

Permanece, no entanto, a interrogação sobre a unidade e coerência dessa complexa trama conceptual. Como demonstrá-la?

Talvez encontremos uma resposta se atendermos ao encadeamento lógico-dialético do nosso itinerário, desde o segundo estágio *noético-ontológico*, no qual consideramos o *Esse* absoluto como estrutura inteligível manifestada nas Idéias, passando pelo terceiro estágio *ontológico-formal*, no qual foi investigada a estrutura *transcendental* da inteligibilidade do *Esse*, para chegar finalmente ao estágio *ontológico-real*, que é percorrido segundo a norma inteligível do *Bonum* transcendental, que é, igualmente, Fim. Na seqüência desses estágios, podemos definir a Liberdade absoluta como ordenação reflexiva ao Bem absoluto, ou infinita complacência do *Esse subsistens* na sua própria essência enquanto Fim para si mesmo. Tal é a Vontade divina, segundo o conceito analógico que nossa inteligência pode formar para, de alguma maneira, compreendê-la (*voluntas beneplaciti, De Veritate*, q. 23, a. 3, *Summa Theol.*, Ia., q. 19, a. 11).

O discurso sobre a inteligibilidade intrínseca do *Esse* na ordem real, a saber, enquanto Liberdade absoluta, fecha assim o ciclo dos seus momentos ou estágios. Partindo do *Esse* como subsistente (estágio 1), chegamos ao *Esse* como *fim* (estágio 4). O discurso ontológico-metafísico, do ponto de vista do seu objeto, ou seja, da realidade do *Esse*, é o sucedâneo, na inteligência humana, da absoluta *simplicidade* (*Summa Theol.*, Ia., q. 3, a. 7) que compete ao *Esse subsistens*. Como absolutamente *simples*, ele é absoluta perfeição, inclusiva de todas as

perfeições (Ia., q. 4, a. 2). No entanto, para que o discurso ontológico-metafísico possa exprimir, pela tríplice via da *afirmação*, da *negação* e da *supereminência* (*In lib. de Divinis Nominibus*, VII, IV, 29; ed. Pera, n. 727-733; Ia., q. 12., a. 12, c.), a *identidade na diferença*, com que o *Esse subsistens* é absolutamente *uno* e *simples* na absoluta perfeição do seu ato, é necessário atender à natureza dialética do mesmo discurso. Com efeito, nele a *identidade na diferença*, manifestada pela absoluta reflexividade do *intelligere* e do *velle* na infinita atualidade do *esse*, traduz-se pela distinção de "razões" (*rationes*) que articulam a totalidade conceptual do *Esse subsistens* ou a identidade reflexiva da *essência* na diferença das *rationes*, impedindo que o discurso humano sobre o Absoluto permaneça sob a lei da *sinonímia* (Ia., q. 13, a. 4 c.). A articulação das *rationes* na totalidade conceptual obedece à lei dialética da *suprassunção*, de sorte que todo o discurso, partindo da *simplicidade* absoluta do *Esse subsistens* — de Deus —, permanece dentro do espaço dessa inteligibilidade inicial, explicitando, através das *rationes*, toda a sua riqueza inteligível e exprimindo-a finalmente na divina beatitude como *bonum perfectum intellectualis naturae* (Ia., q. 26, a. 1, c.)[18]. É, portanto, na seqüência dialética do discurso sobre o Absoluto como *Esse subsistens* que a concepção tomásica da Liberdade absoluta encontra seu lugar teórico e define o estágio *ontológico-real* e final do discurso. Podemos acaso descobrir aqui uma das raízes mais profundas da modernidade?

Numa obra amplamente documentada[19], o filósofo e historiador da filosofia Theo Kobusch pretende encontrar na teologia medieval, em particular na cristologia do século XIII, as origens da noção de *ens morale* (ser moral), na qual se encontrariam as raízes verdadeiras da noção moderna de liberdade. Nela, com efeito, descobrimos, segundo Kobusch, os primeiros traços de uma *metafísica da liberdade*, oposta seja ao idealismo platônico, seja ao substancialismo aristotélico. Em Kant essa metafísica alcançaria sua expressão acabada na

---

18. Nessa passagem, Tomás de Aquino define as *rationes* como conceitos da inteligência da coisa que é significada pelo nome (*Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen*).

19. THEO KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, Wissenschaft Buchgesellschaft, 1997.

definição da *pessoa humana* como essencialmente *livre*[20]. Admitindo-se embora ser essa uma das linhas da formação do conceito moderno da liberdade, que será justamente colocado por Kant nos fundamentos da Razão prática, duas observações críticas parece devam ser feitas à tese de Kobusch. A primeira diz respeito à pretensa incompatibilidade entre o conceito do ser humano como *ser moral* e, por conseguinte, *ser livre*, e os paradigmas *ideonômico* (que situa na Idéia a norma última da ação humana), em Platão, e *ontonômico* [que refere a norma última da ação humana à essência (*ousía*) que o constitui], em Aristóteles. Ora, esses dois paradigmas presidiram ao rico desenvolvimento da ética clássica, que perdurou pelo menos até Hobbes. Aparentemente, Kobusch retém como concepção da liberdade especificamente moderna a capacidade de escolha rigorosamente espontânea com que o sujeito tem o domínio do próprio ato (*libertas exercitii*), conforme à definição com que Luís de Molina inaugura a idéia moderna do livre-arbítrio: *positis omnibus requisitis ad agendum posse agere vel non agere*[21]. Ora, justamente a primazia do livre-arbítrio, presente na "metafísica da liberdade" tal como a entende Kobusch, sendo essa a segunda observação crítica dirigida à sua tese, somente pode ser compreendida se a referirmos ao fundo histórico definido pelo paradigma plotiniano da metafísica da liberdade como Liberdade absoluta do Uno que, como vimos anteriormente, é repensada na tradição neoplatônica e na teologia medieval, convergindo finalmente para a concepção tomásica da Liberdade absoluta do *Esse subsistens*.

A inflexão antropocêntrica do espírito, que prevalece na modernidade, transmite desta sorte à filosofia dos novos tempos a ingente e desafiadora tarefa teórica de pensar a Liberdade absoluta na imanência da história. Com efeito, tendo sido erguido uma vez no horizonte da tradição filosófica, o grandioso paradigma plotiniano não poderá ser simplesmente abolido. Na história do espírito não há cortes intransponíveis[22]. Tal paradigma deverá ser, portanto, em diferentes conjunturas

20. Sobre a tese de Th. Kobusch, ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica II*, São Paulo, Loyola, 2000, pp. 101-102.

21. "Supondo-se presente tudo o que é necessário para agir, poder agir ou não agir". O axioma de Molina encontra-se em sua obra *Liberi arbitrii cum gratiae donis Concordia*, Madrid, 1588.

22. Ou "cortes epistemológicos", segundo a terminologia em voga.

histórico-culturais, objeto de "rememoração" (*Erinnerung*), na qual suas exigências teóricas profundas se farão sentir e deverão ser, de alguma maneira, atendidas. Como relacionar sujeito histórico e Liberdade absoluta? Como atribuir ao sujeito histórico os predicados da reflexividade absoluta e da absoluta autodeterminação, de sorte a poder ele reivindicar a prerrogativa de ser a plena razão de si mesmo (*eautoû éneka, liber causa sui*), que compete ao ser absolutamente livre? É sabido que essa incontornável e metafisicamente dilacerante questão, nascida de raízes antigas e medievais que vieram a crescer no próprio coração do antropocentrismo moderno, estende-se, nas suas duas grandes vertentes, teórica e prática, por todos os caminhos da modernidade. Para o racionalismo clássico, a liberdade absoluta identifica-se com a razão; para o empirismo, reside no livre-arbítrio. No primeiro caso, ela é atributo do *sujeito transcendental*, no segundo, do *sujeito das carências sensíveis*. Ora, é evidente que o sujeito *singular* não suporta tal peso ontológico e tal responsabilidade metafísica. A liberdade absoluta, mesmo pensada como instância concreta do sujeito transcendental, que é universal por definição, ou do sujeito das carências sensíveis que devem ser necessariamente atendidas, tende a emigrar para os sujeitos *coletivos*, que passam a reivindicar para si a única transcendência possível e, portanto, o único uso absoluto da liberdade na imanência da história, apresentando-se como portadores de uma racionalidade absolutamente universal: o estado, a tecnociência como organismo auto-regulado de produção de conhecimentos, o mercado, enfim. Tal é a malha cerrada do atual processo de formação da noosfera que parece ter fechado definitivamente a saída em direção ao ponto ômega, prevista por Teilhard de Chardin. Mais uma vez o titânico esforço especulativo de Hegel, para o qual a liberdade é, simplesmente, o caminho e o fim da filosofia na sua realização *subjetiva*, que tentou uma composição dialética entre livre-arbítrio e liberdade no próprio movimento do Espírito, que é imanente enquanto *objetivo* e transcendente enquanto *absoluto*[23].

23. Ver G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft (1830)*, par. 576. Sobre a filosofia hegeliana como filosofia da liberdade, do ponto de vista ético, ver H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1999, pp. 371-404 (aqui, pp. 402-404) e L. OEING-HAHNHOF, Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck, ap. J. SIMON (org.), *Freiheit: theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg B./München, Alber, 1977, pp. 55-84 (aqui, pp. 65-83).

No entanto, a dispersão das racionalidades éticas e políticas contemporâneas e a fragmentação das ciências humanas mostram a permanência e a premência de um problema que, vindo de raízes antigas e medievais, assim se formula: como pensar e praticar a liberdade se esse pensamento e essa prática devem necessariamente levar em conta a idéia de uma Liberdade absoluta que um dia elevou-se no horizonte da razão ocidental?

Capítulo 10

O PROBLEMA DA CRIAÇÃO

Nos quatro capítulos anteriores, percorremos o itinerário conceptual da metafísica do *esse* na esfera do *Esse* absoluto, vendo brotar em cada um de seus estágios algumas da raízes que um dia crescerão para formar a vegetação simbólica da modernidade. Na exposição da metafísica do *Esse* absoluto, procedemos *per viam compositionis*, isto é, avançando num percurso de natureza lógico-dialética, no qual desdobrou-se a inteligibilidade intrínseca do *Esse* e completou-se com o retorno ao ponto de partida, quando o *Esse* manifestou a sua *identidade* absoluta na *diferença* da infinita autodeterminação com que se pôs reflexivamente como Bem.

No entanto, a *via compositionis*, que avança através de um movimento dialético de sucessivas suprassunções de conceitos, é precedida, na constituição da metafísica do *esse*, pela *via resolutionis*. Esta parte do concreto sensível, objeto e conteúdo primeiro (*materia*) do nosso conhecimento intelectual (*Summa Theol.*, Ia., q. 84, a. 6 c.). Do sensível é abstraída a noção mais universal do ser como *ens commune* (*De Verit.*, 1, 1), na qual finalmente todas as outras noções se resolvem. A intuição protológica do *existir* (*esse*), presente em toda afirmação judicativa, atravessa a abstração do *ens commune* para atingir a inteligibilidade intrínseca do *esse* como *ato*, e nela intuir o estatuto absoluto com que o *esse* se apresenta na sua natureza de "atualidade de todos os atos e perfeição de todas as perfeições" (*De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9m). A intuição do *esse* não é, portanto, uma intuição pura, *a priori*. Ela é mediatizada pela apreensão do sensível e pela abstração do *ser-em-comum*, sobre o qual tem lugar a *separatio* judicativa e a intuição protológica do *esse* como ato. O conhecimento do *Esse* absoluto, implicando necessariamente a sua transcendência e subsistência (*Ipsum Esse subsistens*), permanece assim, na sua gênese,

estruturalmente ligada à limitação do ser sensível, à sua relatividade e contingência e, por conseguinte, ao *esse* multiplicado na pluralidade dos seres finitos. Se, portanto, o *Esse* absoluto mostra-se dependente dos *esse* relativos segundo o *ordo cognoscendi*, no que diz respeito ao *ordo essendi* a existência e, mais radicalmente, a *possibilidade* dos *esse* relativos deve ser explicada a partir do *Esse* absoluto. Coloca-se aqui o problema, a um tempo *ontológico* e *metafísico*, da origem do múltiplo. Problema fundamental que acompanha toda a história da filosofia. Nele não se tem em vista uma multidão puramente numérica e homogênea, e sim a multidão dos seres que se apresentam à nossa experiência na diversidade e variedade das suas naturezas e propriedades. Por outro lado, essa multidão não se manifesta de uma maneira caótica e desordenada. Ela é por nós percebida de acordo com uma certa ordem, segundo a qual os seres múltiplos se inter-relacionam e se diferenciam a partir da identidade fundamental do existir (*esse*). Trata-se, pois, de explicar como do *Esse* absoluto e infinito procedem os *esse* relativos e finitos, e do Uno absoluto a unidade relativa de cada ser finito e da totalidade ordenada dos seres finitos.

A filosofia antiga recebeu primeiramente esse problema da tradição dos mitos cosmogônicos e não conseguiu libertar-se plenamente do pressuposto comum ao pensamento mítico, que narra a origem dos seres segundo o esquema da fabricação ou transformação da matéria informe, não-gerada e eterna, em *kosmos* ordenado[1]. Tal pressuposto circunscreve o problema da origem ao campo da pluralidade diferenciada dos seres segundo a essência (*ousía*) de cada um, e da ordem que resulta da comunidade das essências na estrutura do *kosmos*. Desta sorte, o pensamento clássico na Antigüidade, ao levantar o problema da origem do múltiplo, não avança até a interrogação radical sobre a origem do *existente* finito como tal. Essa interrogação começará a surgir apenas no último neoplatonismo, mas será posta em toda a sua radicalidade somente pela teologia cristã da *criação*.

Quatro grandes modelos de explicação da origem do *kosmos* sucedem-se ao longo da filosofia antiga, e todos eles deixarão seus

1. Ver R. BRAGUE, *La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, p. I e II; ver *Síntese* 88 (2000) 279-271.

traços na evolução posterior do problema: o artificialismo platônico no *Timeu*, a tese da eternidade do mundo em Aristóteles, a doutrina do *logos* imanente e arquitetônico no estoicismo, a teoria da emanação no neoplatonismo. No centro desses modelos estará presente, como nexo organizador da sua estrutura, a concepção do *tempo* que, repensado na perspectiva do criacionismo bíblico-cristão, adquirirá importância decisiva no pensamento moderno. O modelo estóico, pela sua estrutura panteísta, mostrou-se inassimilável pelo criacionismo cristão, conquanto neste sejam recebidos alguns traços do cosmos estóico, como a noção de "providência" (*prónoia*) e de "ordem do mundo" (*kosmos*). Já os modelos platônico, aristotélico e neoplatônico influenciarão, de uma forma ou de outra, a teologia medieval da criação. O modelo descrito no *Timeu* sob a forma de "mito verossímil" (*tòn eikóta mýthon, Tim.*, 29 d 1) faz intervir na formação do mundo um artífice (*demiourgós*), um exemplar (*parádeigma*) presente no mundo das Idéias, e um receptáculo, o espaço vazio (*kenón*) capaz de receber todas as formas. Ordenado segundo rigorosas proporções geométricas e aritméticas, o *kosmos* é obra de um artífice bom e obedece ao finalismo do Bem. O modelo platônico legou à teologia cristã da criação duas contribuições doutrinais de fundamental importância: o exemplarismo, fundado na transcendência das Idéias, e o finalismo do Bem, que rege a ordem do mundo. O problema da eternidade do mundo nos termos com que Aristóteles o formulou e que foi recebido pelo averroísmo constituiu, para a filosofia e teologia do século XIII, um dos campos de mais intensa e permanente discussão. Dois temas fundamentais emergiram dos confrontos doutrinais em torno desse problema: o tema da distinção entre contingência metafísica do ser criado e finito, de um lado, e começo temporal do mundo, de outro; e o tema da finitude e da natureza teleológica do tempo histórico, ou seja, da teologia da história, reafirmada em face das teses do aristotelismo heterodoxo. A eternidade do mundo implica, por outro lado, a eternidade das espécies ou das *naturezas*, sua essência universal e sua ordenação necessária ao fim que lhes é proporcionado e no qual se cumpre plenamente sua tendência à própria perfeição. O modelo neoplatônico da processão dos seres a partir do Uno, conhecido através de fontes diversas e de diversas interpreta-

ções, pode ser considerado finalmente o último e mais abrangente paradigma legado pela filosofia antiga em face do problema da origem do múltiplo. Ele repõe o dilema do *uno* e do *múltiplo* no domínio propriamente *metafísico*, que é o seu domínio próprio, e ao qual Platão dera, no *Sofista*, uma solução *ontológica*, ao introduzir a relação de alteridade no mundo das Idéias. A metafísica neoplatônica da *processão* explica a gênese do múltiplo a partir do axioma fundamental *ex uno nisi unum* (do Uno não procede senão um) e descreve a formação do *múltiplo* como um progressivo distanciar-se do Uno-Princípio na forma de um movimento inteligível descendente e ascendente (processão e retorno), limitado pelo não-ser da matéria[2]. O paradigma neoplatônico, desenvolvido sistematicamente por Proclo, foi transmitido à teologia cristã em suas linhas temáticas fundamentais: o *exemplarismo*, sobretudo na sua versão agostiniana (teologia do Verbo), e a estrutura *hierárquica* do múltiplo segundo o modelo de um universo procedente do Bem e a Ele retornando, de acordo com a reformulação cristã pseudo-dionisiana do sistema de Proclo. Transmitido através de Santo Agostinho e dos escritos pseudodionisianos, confrontado com Aristóteles, com seus comentadores árabes, e com o livro *De Causis*, o ensinamento bíblico-cristão sobre a *criação* é recebido pelos teólogos medievais na trama de uma complexa rede conceptual, na qual se entrelaçam os principais problemas trazidos pelas diversas tradições: o estatuto exemplar das Idéias na Inteligência divina; a liberdade do Ato criador; a unicidade causal do Criador e a criação imediata; a transcendência do Criador e a imanência da Ação criadora no universo; a contingência e finitude do ser criado; a eternidade contraposta ao começo no tempo do universo; a participação do ser criado na perfeição da essência (Idéia ou exemplar) presente na Inteligência da Causa primeira e demonstrando-se como Bem ou Fim, e assim participando da atualidade do *esse*; a diferença interior a eles mesmos e entre si dos seres criados em face da identidade absoluta do Criador.

---

2. Ver John Bussanich, Plotinu's Metaphysics of One, ap. *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 38-65 (aqui, pp. 45 ss.); Jean Trouillard, Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne ap. *Le néoplatonisme*, (Mélanges J. Trouillard), Fontenay-aux-Roses, Cahiers de Fontenay, 1981, pp. 1-26.

Todo esse complexo de problemas e conceitos ontológico-metafísicos estende-se através das controvérsias doutrinais de fins do século XIII, abrangendo os domínios da teologia propriamente dita, da metafísica, da antropologia e da filosofia da natureza[3]. No ensinamento de Tomás de Aquino iremos, por outro lado, encontrar o centro unificador a partir do qual é possível abranger, ordenar e integrar coerentemente essas múltiplas faces do problema da criação. Esse centro unificador é, justamente, a metafísica do *esse*, cujo itinerário conceptual estamos descrevendo e que aqui vê-se diante de uma de suas passagens mais difíceis.

A noção de *criação* é uma das noções-chave entre as que constituem o núcleo teórico da filosofia cristã. Ela é *teológica* pela sua origem histórica na revelação bíblica e é *filosófica* pelo seu conteúdo inteligível que a razão natural pode apreender e exprimir em categorias metafísicas. A noção de *criação* oferece-nos, assim, uma instância exemplar da dialética fé-razão. Aqui a fé está presente como norma supra-racional do discurso da razão que, no entanto, procede guiado pela sua intencionalidade metafísica própria, recebendo da fé *dados* a serem levados em conta na solução do problema fundamental da gênese do múltiplo, mas não como um princípio de demonstração. Em suma, a fé opera aqui como "geratriz de razão", na expressão de E. Gilson.

O caminho histórico da razão no terreno do problema da origem do *ser*, que avançará finalmente até o encontro com a revelação bíblica e com a noção de *criação*, é reconstituído por Tomás de Aquino, acompanhando os passos do conhecimento intelectual que procedem do sensível ao inteligível segundo a noética artistotélica[4]. Segundo Rudi te Velde, podemos distinguir, de acordo com Tomás de Aquino, três fases na evolução histórica que conduzirá à noção de *criação*. Na primeira fase a atenção dos filósofos voltou-se para a mudança no

3. Ver os temas dos capítulos IV-XIV do livro de CLAUDE TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^ème siècle*, pp. 83-316.

4. Ver os textos clássicos *De Potentia*, q. 3, a. 5 c.; *Summa Theol.*, q. 44, a. 2, c., onde são expostos a história e a doutrina do problema da criação. Ver ainda o excelente capítulo de RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, pp. 134-159. Essa importante tese ocupa-se com a doutrina da *criação* em Tomás de Aquino à luz da noção platônica de participação e da noção aristotélica de substância.

domínio das qualidades sensíveis ou dos acidentes, que Aristóteles denominou "alteração" (*alloíosis*). Na segunda fase a investigação filosófica atinge o nível da substância (*ousía*) ou da essência, onde tem lugar a mudança que resulta na produção de um novo ser (*génesis*) ou na dissolução (*phtorá*) da substância existente; trata-se, pois, de uma mudança substancial (*metabolé*). O pensamento antigo deteve-se nessa segunda fase. Sob o influxo e o estímulo da revelação bíblica[5], abre-se finalmente a terceira fase, na qual o problema da origem é posto com relação ao *ser enquanto ser*, ou ao simples *existir* como tal, postulando a intervenção de uma causa que atinja o próprio *esse* na produção do seu efeito. Ora, uma tal causa só pode ser o *Esse subsistens* incausado e único que produz o seu efeito *ex nihilo*, pois nada lhe pode ser pressuposto. Eis o que é, exatamente, *criar*. No desenvolvimento histórico que conduz à idéia de criação há, pois, segundo Tomás de Aquino, uma seqüência progressiva que corresponde a três atividades cognoscitivas distintas: *sensus, ratio, intellectus*[6], especificadas respectivamente por conceitos empíricos, categoriais e transcendentais. A interrogação sobre a origem do ser no nível *transcendental* é suscitada por sua vez no âmbito da teologia cristã e, em particular, no pensamento de Tomás de Aquino pela revelação do nome de Deus na versão greco-latina do Êxodo (3,14): *Eu sou o que sou.* O *esse* ou a *existência* é efeito próprio ou exclusivo da Causa Primeira como *Ipsum Esse subsistens.* No *esse* unificam-se, em virtude de uma dialética da identidade na diferença, os níveis constitutivos do ser: *subjectum, essentia, esse.* A metafísica do *esse* permite, desta sorte, pensar na sua radicalidade o problema da origem dos seres, ao formulá-lo a partir da sua identidade mais profunda como *existentes*[7].

---

5. No ocaso da filosofia antiga, o neoplatonismo, através da concepção porfiriana do *einai* (*esse*) como Princípio supremo, aproximou-se do nível especulativo no qual pode ser formulado o problema da *criação.* Sobre a afirmação da criação como artigo de fé e sua incidência na constituição da filosofia cristã, ver JAN AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, pp. 202-210; ver igualmente J.-M. VERNIER, *Théologie et métaphysique de la création chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 1995, pp. 143-276; e os capítulos clássicos de E. GILSON, L'être et la nécessité; Les êtres et leur contingence, ap. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, ²1944, pp. 39-84.

6. Ver RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, p. 144.

7. Assim TOMÁS DE AQUINO interpreta a proposição IV do *Liber de Causis: prima rerum creatarum est esse*, que recorre freqüentemente em suas obras. Ver *In librum de*

Na interpretação filosófica do tema teológico da criação, a questão mais difícil é justamente a que tem por objeto a *passagem* do *Esse* absoluto à multiplicidade dos *esse* relativos. Marcada profundamente pela herança do emanatismo neoplatônico, essa questão verdadeiramente crucial é posta tanto na perspectiva do *Esse* absoluto quanto na dos *esse* relativos. De um lado a interrogação volta-se para o *Esse* criador, cuja simplicidade absoluta exclui qualquer relação *real* com a multiplicidade dos *esse* finitos. Por um lado a revelação cristã autoriza-nos a admitir na estrutura inteligível do *Esse* absoluto uma dialética *ad intra* da *identidade na diferença*, ou seja, a identidade da *essência* na diferença das relações que subsistem na circunsessão das três Pessoas distintas. Como, porém, pensar uma saída da interioridade do Absoluto na forma de uma *diferença* entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, de tal sorte que o *Esse* absoluto acolha na sua simplicidade e imutabilidade, vale dizer, na sua *identidade* absoluta, o princípio de uma *diferença* que, por um lado, explique a dependência *real* dos *esse* com relação ao *Esse*, ou seja, o seu *esse causatum* e, de outro, mantenha nos vínculos da unidade inteligível do "ser enquanto ser" (*ens qua ens*) o *Esse* absoluto e a multiplicidade dos *esse* relativos, o Ser e os seres?[8]

A resposta a essa questão fundamental condiciona a própria possibilidade da teologia e da filosofia cristãs. Ela deve levar em conta seja a absoluta transcendência do *Esse* criador, seja a sua imanência ou presença no universo dos *esse* criados que dele procedem. A relação dialética entre transcendência e imanência apresenta-se aqui com uma estrutura absolutamente original e única em razão da *separação* ontológica infinitamente profunda entre o pólo da *transcendência* (o *Esse*

Causis expositio, org. C. Pera, p. 34. Sobre a significação propriamente tomásica da metafísica do *esse* a partir da leitura do texto do Êxodo, segundo os princípios da epistemologia aristotélica, ver ÉMILIE ZUM BRUNN, La métaphysique de l'Exode selon Saint Thomas d'Aquin, ap. *Dieu et l'être*, pp. 245-269. A autora estuda o tema seguindo a sucessão cronológica das obras de Tomás de Aquino.

8. Uma visão profunda do tema da criação sob a forma de aporias em torno da concepção e afirmação do Ser como Absoluto é proposta por MAURICE BLONDEL em *L'être et les êtres: essai d'une ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alcan, 1935, pp. 199-221. A propósito, ver HENRI DE LUBAC, Le motif de la création dans *L'être et les êtres* de Maurice Blondel, ap. *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, pp. 425-435.

subsistente considerado *em si*) e o pólo da *imanência* definido a partir dos *esse* criados. A transcendência absoluta do *Esse* implica a sua não-inclusão no âmbito do *subjectum* da metafísica (*ens commune*). O Absoluto é *causa* e não *sujeito* do *ens commune*. Tal é o ensinamento de Tomás de Aquino (*Summa Theol*, Ia IIae, q. 66, a. 5 ad 3m et ad 4m, *et passim*). O Aquinatense traduziu conceptualmente essa estrutura original estabelecendo uma não-reciprocidade no plano *real* da relação entre o pólo transcendente (Deus) e o pólo da imenência, no qual situam-se as criaturas. Considerada a partir do pólo da transcendência, a relação é apenas uma relação de *razão*[9]. Vista, porém, desde o pólo da imanência, a relação é uma relação *real* por parte das criaturas, exprimindo sua dependência *causal* do Criador[10].

O itinerário conceptual da metafísica do *esse* percorreu, como vimos, quatro estágios na esfera do *Esse* absoluto. No segundo e no quarto daqueles estágios, a estrutura inteligível do *Esse* absoluto foi considerada justamente segundo as razões que fundamentam sua manifestação *ad extra* na criação.

No segundo estágio o *Esse* absoluto foi pensado segundo o paradigma da Idéia, na qual se exprime sua infinita perfeição e sua infinita inteligibilidade na identidade da Idéia com o ato intelectivo: *suum intelligere est suum esse*. A Idéia como Verbo é auto-expressão da infinita riqueza ontológica do *Esse*, e nela estão as razões ou essências e a verdade original dos seres criados[11]. Essa riqueza inteligível

---

9. Por relação de *razão* entende-se aqui uma relação segundo a qual nossa razão *pensa* o Intelecto divino como causa exemplar das criaturas, e a Vontade divina como sua causa eficiente. Essa relação *pensada* entre Deus e as criaturas é obra da nossa razão finita e discursiva e nada acrescenta à infinitude *real* do *Esse* subsistente e à sua absoluta simplicidade e imutabilidade. Ver *De Potentia*, q. 7, a. 8. Sobre a imutabilidade divina, e respondendo a críticas de teólogos recentes, ver o luminoso estudo de SERGE THOMAS BONINO, L'immutabilité de Dieu, ap. Vita quaerens intellectum: *Tommaso d'Aquino e la ricerca filosofica* (Studi, 1997-1998), Roma, Millenium, 1999, pp. 73-95.

10. Ver A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, ²1956, p. 46.

11. Ver *Summa Theol.*, Ia. q. 13, a. 7 c; q. 45, a. 3 ad 1m; *Summa c. Gentiles*, II, c. 12; *De Potentia*, q. 3, a. 3 c. Este é um dos aspectos da concepção tomásica da *unidade analógica* entre Deus e as criaturas que a tornam irredutível ao chamado modelo onto-teológico proposto por M. Heidegger e que pressupõe um conceito unívoco do *Ens*, compreendendo o *Ens summum* e os *entia* finitos.

na sua imitabilidade *ad extra* que, pela mediação do ato criador, desdobra-se na imensa multiplicidade dos seres finitos, não implica, por conseguinte, uma pluralidade real das Idéias no intelecto divino, que permanece absolutamente uno na identidade do *Esse* subsistente[12]. Não é, pois, a essência *em si*, idêntica ao *Esse*, que é o fundamento imediato da pluralidade inteligível dos seres criados. A essência divina é fundamento na medida em que se auto-exprime na Idéia ou Verbo, no ato infinitamente perfeito de intelecção de si mesma. O *Esse* absoluto é, pois, criador como *agens per intellectum*. Ele cria imediatamente os seres finitos, sem necessidade de uma Inteligência intermediária como no emanatismo neoplatônico, rompendo assim a rigidez do axioma *ex uno nisi unum*. A unidade que procede absolutamente do Uno absoluto é a unidade de cada essência criada e a *unidade na multiplicidade* de todo o universo[13]. O *Esse* absoluto *como Criador* pode ser assim pensado pela nossa inteligência discursiva segundo duas *rationes*, conforme ensina Tomás de Aquino: a razão que se refere à sua própria natureza ou essência (*agens per naturam*), de cuja infinita riqueza inteligível os seres criados participam segundo o modo de ser de cada um; e a razão que se refere à sua Inteligência e Vontade, que Tomás exprime metaforicamente por analogia com a obra do artífice (*agens per artem*) e eleva ao plano da *livre* disposição divina a *necessidade* da natureza[14].

No quarto estágio, que foi denominado *ontológico-real*, refletimos justamente sobre o problema da Liberdade do *Esse* subsistente, sobre suas fontes históricas e sobre sua interpretação à luz da metafísica do *Esse*. No estágio da reflexão em que nos encontramos, percorrendo o domínio do *esse* relativo, o problema da Liberdade divina assume uma feição crucial: a Liberdade da *criação*. Vimos como o emanatismo neoplatônico permanece sob o signo da *necessidade* na processão da Primeira Inteligência, não obstante a li-

12. Ver Ia., q. 18, a. 4 c., e *resp. ad obj.* Santo Tomás, tendo ensinado que todas as coisas são vida em Deus, distingue a verdade das criaturas em si mesmas, ou seja, no seu *esse* criado, e a sua verdade *original* enquanto *idéias* no *Esse* incriado da mente divina.

13. Ver Rudi te Velde, *Participation and Substantiality*, pp. 112-113. Tomás de Aquino, *In Im Metaphysicorum*, lec. 15 (Cathala-Spiazzi, n. 233); Ia. q. 15, a. 2.

14. Ver Rudi te Velde, *Participation and Substantiality*, p. 105; *De Potentia*, q. 7 a. 1, ad 8m, citado por Rudi te Velde, p. 103.

berdade reconhecida ao Uno. No criacionismo cristão, o universo criado procede livremente da Liberdade divina. Desde seus inícios a teologia cristã teve de defrontar-se com o necessitarismo da filosofia grega, e esse confronto atinge um momento de *clímax* em fins do século XIII, não só pela presença da teoria neoplatônica da emanação nos autores árabes como sobretudo pelas intensas discussões em torno da tese aristotélica da eternidade do mundo[15]. Para Tomás de Aquino, o tema da liberdade na criação é objeto de permanente reflexão, desde o comentário ao 1° livro das *Sentenças*[16]. O fio condutor da reflexão tomásica nessa questão fundamental é a afirmação constante da *causalidade imediata* de Deus, agindo pela Inteligência e pela Vontade. Essa afirmação exclui, na ordem da *criação*, de um lado qualquer intermediário (*solius Dei est creare*, Ia., q. 45, a. 5) e, de outro, qualquer matéria preexistente (*creatio ex nihilo*, Ia., q. 45 a. 1). Os principais textos a respeito encontram-se em *De Potentia*, q. 3, aa. 1, 2, 4, 6, 13, 15, 16; *Summa contra Gentiles*, I, c. 88; II, cc. 1-31; *Summa Theologiae*, Ia., q. 19, a. 4; q. 25; q. 44 e 45; q. 65, a. 1. Sobre o fundamento da tese da liberdade divina na criação, longamente meditada e rica em razões que mutuamente se reforçam e complementam, Tomás de Aquino pode expor sua concepção sobre a *presença* de Deus nos seres criados ou sobre a *imanência* do *Esse* absoluto nos *esse* relativos e finitos. A dialética entre *transcendência* e *imanência* articula-se aqui no interior da estrutura inteligível do *Esse* absoluto manifestando-se na liberdade da criação. A presença do *Esse* absoluto na multiplicidade dos *esse* relativos (ou, em termos teológicos, do Deus transcendente e criador no universo das coisas criadas) desdobra-se em três *rationes* que nossa inteligência alcança distinguir na absoluta simplicidade *em si* dessa presença: a. a imanência de Deus como *Esse* absoluto no *esse* das criaturas, na medida em que direta e imediatamente dependem da ação criadora e conservadora do Criador (*solius Dei est creare; prima rerum creatarum*

15. Ver o documentado capítulo de Cl. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la crise du XIIIème siècle*, pp. 133-154.

16. Ver *In 1um. Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1; d. 18, q. 1, a. 3, textos citados e comentados por Cl. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 140-142.

est esse); b. a distinção e hierarquia das criaturas enquanto participam das *idéias* na Inteligência divina e são criadas segundo esses exemplares; c. a causalidade segunda das criaturas enquanto permanecem totalmente submetidas à causalidade primeira do Criador. A dialética transcendência-imanência, exprimindo a presença do *Esse* absoluto (Deus) nos *esse* relativos (criaturas), articula-se, pois, em torno da afirmação da primazia inteligível do *esse* fundamentando a passagem do *Esse* absoluto aos *esse* relativos[17].

A doutrina cristã da *criação* apresenta-se historicamente como um dos terrenos onde a filosofia e a cultura modernas mais profundamente lançaram raízes. A novidade em face da concepção antiga do *tempo*, trazida pela idéia de um tempo *finito* e *histórico* dotado de uma estrutura linear e evolutiva em contraposição com a representação do tempo cíclico do pensamento antigo, representou uma mudança profunda na visão da realidade por parte do homem ocidental. Ora, como procuramos mostrar num ensaio já antigo[18], a idéia de um tempo em evolução, onde o *novo* se mostra sempre na seqüência do *antigo* e a *invenção* prevalece sobre a *repetição*, está ligada essencialmente à revelação de um Deus criador. A um tempo transcendente e imanente à história humana, o Criador nela revela-se como uma Presença ativa que suscita nos indivíduos o imperativo de uma resposta ao seu desígnio de salvação, traduzido numa progressão que caminha no tempo para uma plenitude final. No ensaio ao qual nos referimos, procuramos refletir sobre a *consciência histórica* cristã, definida como consciência estruturalmente ligada à contínua e permanente *novidade* da Presença criadora, que atinge seu *apex* no evento da Encarnação, no qual o próprio Deus se faz história. Tentamos,

---

17. As muitas modalidades de colaboração das criaturas com Deus ocorrem na ordem da *causalidade segunda*, ou da substância e seus acidentes, e não na ordem da causalidade primeira de produção do *esse*, que compete unicamente ao *Esse* subsistente como Causa primeira. Sobre a causalidade imediata de Deus, ver o capítulo de A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 46-71.

18. Cristianismo e consciência histórica II, ap. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*, São Paulo, Loyola, 2001, pp. 189-217. Nesse ensaio recorremos já à metáfora da "raiz" para tentar captar nas origens cristãs alguns dos "elementos dinâmicos capazes de explicar a significação da prodigiosa aventura planetária e agora cósmica à qual o homem se lançou".

naquela ocasião, estabelecer uma correspondência entre a consciência histórica cristã e a consciência histórica moderna, deixando aberto o problema da dependência histórica da segunda com relação à primeira. A analogia com a consciência histórica cristã por parte da consciência histórica moderna parecia justificar-se na medida em que esta se manifestava como *criatividade* do Eu confrontado com o mundo, atestada exemplarmente pela criação do mundo científico-técnico, mas desdobrando-se igualmente nos campos filosófico (metafísica da subjetividade) e socio-político (teorias da instituição contratual da sociedade). Essa perspectiva otimista da relação mundo cristão–mundo moderno permanece aos nossos olhos fundamentalmente válida no sentido de fornecer uma visão construtiva e crítica ao cristão empenhado, como qualquer um, na construção do "mundo do homem"[19]. No entanto, tal aproximação, ao estabelecer uma correspondência positiva entre a idéia bíblico-cristã de *criação* na sua vertente antropológica e a categoria da *subjetividade* ou do Eu como princípio autônomo instituidor do "mundo do homem", deve ser reavaliada à luz de outra perspectiva que seguimos no presente ensaio: em que direção cresceram e que frutos produziram as raízes teóricas que começam a repontar no terreno das controvérsias do século XIII em torno do problema da criação?

Ao refletirmos sobre essa interrogação, encontramo-nos com um evento filosófico-cultural de extraordinária complexidade e de enorme significação que inaugura e acompanha como uma das suas componentes essenciais o desenvolvimento da modernidade. Referimo-nos à transformação do conceito de *natureza*, que vigorou na cultura ocidental desde as origens da filosofia no século VI a.C. na sua acepção grega (*phýsis*) como princípio de movimento e transformação intrínseco aos seres individuais, e que, na versão aristotélica, foi recebido pelos autores medievais e integrado, com as devidas correções, na doutrina cristã da *criação*. A partir do século XVI começa a ser substituída essa concepção milenar de *natureza* com o advento da filosofia racionalista e do correspondente modelo mecanicista na ciên-

19. Ver Cristianismo e consciência histórica II, ap. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*, p. 211.

cia[20]. Essa dissolução da representação tradicional greco-cristã de *natureza* e da concepção filosófico-teológica com que foi pensada na Idade Média desenrolou-se em várias fases. A Renascença assistiu ao primeiro sério abalo da visão antiga do mundo, primeiramente na sua vertente astronômica com a publicação da obra de Copérnico (1543) e, em seguida, com o reaparecimento da visão organicista, de origem estóica, que vê a natureza como um grande Todo matricial (*Mater natura*) e acabou inspirando o panteísmo de Giordano Bruno. Mas será na idade do "grande racionalismo" (séc. XVII) que a concepção da *natureza* propriamente moderna começa a delinear-se. Os maiores racionalistas (Descartes, Espinoza, Leibniz) permanecem ainda dentro do paradigma medieval, ao pensar a relação de Deus e da natureza como relação da Natureza originante (*Natura naturans*) com a natureza originada (*natura naturata*). No entanto, o Deus de Descartes é concebido como Absoluto de liberdade, dotado mesmo do poder de criar as assim chamadas "verdades eternas", significando desta sorte o desaparecimento da teologia do Verbo e do paradigma exemplarista. O Deus de Espinoza permanece sob o signo de uma *necessidade* metafísica que rege a sua manifestação em atributos e modos finitos, decretando, segundo essa concepção monista da substância, o desaparecimento da dialética da *identidade na diferença*. Finalmente, o Deus de Leibniz encontra no mundo a sua justificação (*Teodicéia*), na medida em que este se apresenta como o "melhor dos mundos", pressupondo a identidade da estrutura transcendental do ser finito com o princípio de "razão suficiente".

A evolução da idéia racionalista de *natureza* caminha, como é sabido, para a separação kantiana entre *natureza* e *liberdade*, sob a égide do Eu transcendental cuja Razão pura conhece um uso *teórico* independente do uso *prático*. Considerada na sua acepção *formal* e, como tal, contraposta à *liberdade*, a *natureza* é definida como "a le-

20. Para a história do conceito de "natureza", citamos, dentre uma abundante bibliografia, R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969; R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945; W. HEISENBERG, The Physical Interpretation of Nature, ap. *Philosophical Problems of Nuclear Science*, London, Faber and Faber, 1952, pp. 27-40. Sobre o advento do mecanicismo, a obra clássica é a de R. LENOBLE, *Mersenne et la naissance do mécanisme*, Paris, Vrin, 1942.

galidade dos fenômenos no tempo e no espaço" ou "sua conexão segundo leis universais" (*KrV*, 165 B, 263 B, 479 B). Da natureza assim deterministicamente pensada desaparece a dimensão teleológica, essencial à concepção antiga e que começara a ser banida pelo mecanicismo racionalista. A teleologia reaparece, como é sabido, na *Crítica da faculdade de julgar*, mas aí como objeto de um juízo *reflexivo*, isto é, procedendo de uma necessidade *subjetiva* da faculdade de julgar. O ciclo racionalista do conceito moderno de *natureza*, e da sua possível legitimação metafísica tentada pelos grandes racionalistas e integrada como tal no sistema wolffiano, completa-se no Idealismo alemão, no qual o conceito de *natureza* desempenha papel fundamental sobretudo em Schelling e em Hegel. Deixando de lado a complexa concepção schellinguiana, mencionemos o evento teórico altamente significativo que foi, no sistema hegeliano, a transição da Idéia absoluta no final da *Ciência da Lógica* à idéia de Natureza como exteriorização do Lógico, dando início ao desenvolvimento dialético que levará da Natureza ao Espírito[21]. Estamos aqui diante da mais audaz leitura especulativa, dentro do sistema simbólico da modernidade, do conceito cristão de *criação*, não obstante o fato de que a intenção explícita de Hegel não se dirija a reinterpretar esse tradicional conceito teológico-metafísico, e sim a incluir a Natureza na enciclopédia do Sistema. Para Hegel, a ciência da Lógica, "exposição de Deus como Ele é na sua essência eterna antes da criação da Natureza ou de um espírito finito"[22], enfrenta no seu termo, com a Idéia absoluta, o pensamento mais radical da autonegação, dando origem à exteriorização da Idéia em Natureza. Ora, na concepção de Hegel o Lógico segue-se à supressão, alcançada no Saber Absoluto ao final da *Fenomenologia do Espírito*, da oposição sujeito-objeto ou certeza-verdade. Na seqüência dialética da *Ciência da Lógica*, a oposição entre ser e essência, tradução no discurso lógico da oposição entre sujeito e objeto, é suprassumida no Conceito (*Begriff*), expressão lógica do *Eu penso* no seu estatuto transcendental[23]. A presen-

21. Ver H. C. de Lima Vaz, Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano, ap. *Kriterion* 95 (1997) 33-48.

22. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, I, Werke*, 5 (ed. Moldenhauer-Michel), p. 44.

23. *Wissenschaft der Logik II, Werke*, 6 (ed. Moldenhauer-Michel), pp. 254-258.

ça diretriz do *Lógico* impele o movimento dialético nos domínios da Natureza e do Espírito, que tem o seu desfecho na filosofia do Espírito objetivo, ou seja, na construção histórico-racional do mundo humano. Essa construção, no entanto, não tende, como pretendia o jovem Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a uma identidade dialética final entre o ser humano "plenamente naturalizado e a natureza plenamente humanizada"[24]. Ela aponta para um último estágio do caminho dialético, o Espírito absoluto, no qual se cumpre a volta á infinita plenitude inteligível da Idéia absoluta. Em outro lugar tentamos captar mais expressamente a intenção filosófica de Hegel[25]. Aqui temos em vista a evocação de um evento ideo-histórico que pode ser caracterizado como a presença difusa de uma idéia na consciência histórica da época de Hegel, a idéia de uma rememoração (*Erinnerung*) do curso inteiro da cultura ocidental e de uma elucidação do seu sentido. Hegel acolheu essa idéia e a traduziu soberanamente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, antecipando genialmente, nesse e noutros escritos, uma das tendências mais profundas entre as que caracterizam o universo simbólico da modernidade. A categoria simbólica matricial desse processo é o Eu na sua estrutura transcendental, manifestando-se no *kairós* da modernidade como o protagonista da realização histórica do Lógico, na medida em que encarna a "liberdade como verdade da necessidade"[26], ou seja, no permanecer *em si mesmo* ao tornar-se *outro*. A dialética da *identidade na diferença*, expressão da inteligibilidade intrínseca do *Esse subsistens* na metafísica do *esse*, ressurge desta sorte na imanência do processo histórico, ao caracterizar o *sujeito* assumindo *em si* o protagonismo do Lógico. O revestir-se o Eu simbólico da modernidade dos traços do Criador da tradição teológica, num imenso processo de imanentização do *teológico* no *histórico*, tornou-se uma asserção quase

24. A propósito, ver os textos de Marx citados e comentados em H. C. de Lima Vaz, Marxismo e ontologia, ap. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e história*, pp. 142-145.

25. Ver H. C. de Lima Vaz, Sobre a significação da Lógica hegeliana: glosas marginais, ap. *Verdade, conhecimento e ação* (Homenagem a Raul F. Landim e Guido A. de Almeida), São Paulo, Loyola, 1999, pp. 409-416.

26. Ver G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft (1830)*, par. 158, *Werke*, 8 (ed. Moldenhauer-Michel), p. 303.

banal. É necessário, no entanto, pôr em evidência a estrutura lógico-dialética desse processo, para compreender a sua profundidade e o seu alcance. É nesse ponto que a *Ciência da Lógica* de Hegel e, nela, a transição do Lógico à Natureza, oferecem-nos um paradigma de extraordinária fecundidade heurística. O Eu transcendental do racionalismo clássico, bem como o Eu empírico da tradição empirista, são aqui suprassumidos no Conceito hegeliano, ou seja, na expressão totalmente logicisada (no sentido hegeliano) da reivindicada autonomia do Eu[27].

Não obstante a titânica empresa especulativa de Hegel, o avanço da modernidade viu aprofundar-se cada vez mais a cisão entre o Eu transcendental e o Eu empírico, que assume uma feição agudamente dramática nos existencialismos do século XX e revela uma face nitidamente aporética do antropocentrismo. Observemos que no modelo cristão o indivíduo, mesmo entre as vicissitudes de uma existência empírica incomparavelmente mais desamparada e precária do que a do homem moderno, mantinha intacta a solidez da sua estrutura ontológica, expressa no símbolo fundamental da "imagem de Deus"[28]. Na evolução do modelo antropocêntrico, os tempos modernos assistem à manifestação de dois aspectos ao mesmo tempo opostos e complementares. De um lado a iniciativa instituidora do mundo humano atribuída ao *sujeito transcendental* tende a transferir-se para os grandes *sistemas* do saber, da práxis e da técnica que se estruturam segundo o modelo da subjetividade, como subjetividades *universais*, no seio das quais o indivíduo pensa, age e produz. Elas constituem os círculos envolventes da *noosfera* moderna, que são os sistemas sociopolíticos, as grandes teorias ou hipóteses científicas (como, por exemplo, a teoria da evolução, a hipótese do *big-bang* etc....) e o sistema sempre mais abrangente da tecnociência. Essas camadas da noosfera moderna podem ser vistas em analogia com a realização histórica do

27. Sobre o conceito de autonomia, ver o estudo exaustivo de J. B. Schneewind, *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna* (tr. br.), São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2001.

28. Ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica I* (⁵2000), pp. 12-17; 135-142. Uma visão sugestiva das concepções atuais da natureza humana sob a influência do darwinismo e das teorias biológicas recentes é oferecida por Radcliffe Richards, *Human Nature after Darwin: A Philosophical Investigation*, London/New York, Routledge, 2000.

Conceito hegeliano. Tal analogia se estende até a Idéia absoluta — que tem em si mesma sua razão de ser ou sua inteligibilidade — ao exteriorizar-se na criação de uma nova *natureza*, na qual o indivíduo é integrado e arrastado assim no destino histórico da *subjetividade universal* e dos seus sistemas. De outro lado, porém, a *natureza* que acolhe o indivíduo empírico na subjetividade universal — ou no Lógico historicamente realizado — mostra-se efetivamente multiplicada entre as várias formas de *racionalidade* através das quais opera a Razão universal. Os antigos paradigmas do *zôon lógon échon* (*animal rationale*) e da *imago Dei* acabam na verdade suprimidos pela multiplicidade dos *Eu* que as ciências do homem separam *metodologicamente* (o Eu biológico, o Eu psicológico, o Eu social e político, o Eu cultural, etc...) e lançam à filosofia o desafio de unificá-las *ontologicamente*.

Parece, à primeira vista, arbitrária e gratuita a hipótese de um crescimento da metafísica moderna da subjetividade a partir de raízes teológicas nascidas nas controvérsias do século XIII. Na verdade, tal hipótese seria insustentável se a considerássemos como uma hipótese a ser verificada a partir de uma seqüência cronológica de textos lidos na sua literalidade. Pensamos, no entanto, que pode ser aceita se tentarmos confirmá-la através dessa espécie de *Wirkungsgeschichte* (história dos efeitos) silenciosa e quase imperceptível que o conteúdo simbólico profundo das idéias exerce sobre os espíritos.

O tema filosófico-teológico da *criação* inaugura, no itinerário conceptual da metafísica do *esse*, a dialética da *diferença na identidade*, que tem em vista articular a estrutura inteligível dos *esse* finitos. Nossos próximos passos irão percorrer essa estrutura.

Capítulo 11

ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA

Em correspondência com o primeiro estágio da metafísica do *esse* na esfera do *Esse* absoluto, denominamos o primeiro estágio na esfera do *esse* relativo e finito estágio *noético-metafísico*. Essa denominação pretendeu ressaltar a inseparável conexão *noética* presente na intenção do *esse*, que acompanha o ato judicativo e na qual as duas faces do *esse* articulam-se em luminosa evidência. De um lado, a face *noética* que mostra a gênese do *esse* no interior do juízo ao termo do processo abstrativo, que se exprime na noção universal de *ens commune*. De outro, a face *metafísica* que revela, na operação da *separatio,* a inteligibilidade absoluta do *esse*. Na ordem do discurso metafísico *per viam compositionis,* isto é, procedendo pela articulação lógico-dialética de seus momentos, a inteligibilidade absoluta do *esse*, que passa a ser designado como *Ipsum Esse subsistens*[1], tem prioridade sobre a inteligibilidade relativa dos *esse* finitos. Esses são inteligíveis, em última instância, ou seja, metafisicamente, em virtude da sua relação *real* com a inteligibilidade absoluta do *Esse subsistens*.

O primeiro estágio no itinerário da metafísica do *esse* na esfera do *esse* finito ocupou-se, portanto, com o problema noético-metafísico da sua inteligibilidade. Esse problema apresentou-se aos mestres do século XIII no contexto do tema teológico-filosófico da *criação*, ao

---

1. Convém lembrar que, segundo a ordem teológica da *sacra doctrina* seguida por Tomás de Aquino na *Summa* e inspirada no esquema neoplatônico da *processão* e do *retorno*, o tema de Deus como *Ipsum Esse subsistens* é tratado formalmente no início do discurso teológico. No itinerário da metafísica do *esse*, a noção do *Ipsum Esse subsistens* é exposta do ponto de vista filosófico, e sua dimensão teológica só será explicitada na reflexão sobre a estrutura metafísica do *esse* finito, quando estará presente o Deus pessoal como *origem* (problema da *criação*) e como *fim*. Numa perspectiva diferente da que aqui adotamos, ver, sobre essa questão, PH. ROSEMANN, Omne ens est aliquid: *introduction à la lecture du "système" philosophique de Thomas d'Aquin,* Louvain/Paris, Peeters, 1996, pp. 94-115.

qual dedicamos o capítulo anterior. Os termos dessa questão colocaram, como vimos, o pensamento teológico nascente em confronto com uma das componentes fundamentais do pensamento antigo, que postulava uma forma qualquer de continuidade ontológica entre o "divino invisível" (*theîon aoráton*) e o "mundo visível" (*kosmos oratós*), e era infenso, portanto, a qualquer idéia de uma separação ontológica radical entre as duas ordens de realidade ou de uma transcendência absoluta do divino. Dentro desse paradigma, era por conseguinte impensável a idéia de *criação*. A ele vieram somar-se, na Antiguidade tardia, os dualismos radicais do gnosticismo e do maniqueísmo. Estamos aqui, na verdade, diante de um desses profundos e intransponíveis divisores de águas que separaram um aspecto fundamental da mentalidade antiga, nas suas expressões filosóficas e religiosas, e a teologia cristã, separação essa que incidiu poderosamente na evolução futura da cultura do Ocidente. Da parte da teologia cristã, a discussão em torno do problema da relação entre Deus e o mundo teve como campo principal a exegese dos capítulos do livro do *Gênesis* conhecidos por *Hexaemeron*, ou narração da obra dos "seis dias", nos quais se cumpriu a criação do mundo. Esses textos foram objeto da meditação intensa de Santo Agostinho — sobretudo nas *Confessiones*, lib. XI-XIII, no *De Genesi liber imperfectus contra Manicheos*, e no *De Genesi ad litteram* — e ofereceram a Santo Ambrósio ocasião para polemizar com a chamada "religião cósmica"[2]. A tradição platônica e sua última e mais elevada expressão no neoplatonismo deram ao tema da relação entre o *divino* e o *cósmico*, dentro das possibilidades teóricas do pensamento antigo, a forma mais grandiosa e coerente. Dela provém a doutrina da imanência das Idéias na mente divina, o exemplarismo nela fundado, e a concepção hierárquica do universo transmitida ao pensamento cristão na obra do Pseudo-Dionísio[3]. A entrada do aristotelismo e sua difusão nas Universidades de Paris e Oxford durante

2. Ver, a propósito, Jean Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (a propósito de Ambrósio, *In Hexaemeron*, I, 1, 1-4), Paris, PUF, 1964.

3. Ver a obra clássica de René Roques, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denis*, Paris, Aubier, 1954; ver igualmente David E. Luscombe, Thomas Aquinas and the Conception of Hierarchy in the Thirteen Century, ap. *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung in Licht neuerer Forschung*, pp. 261-177; Rudi te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, pp. 257-260

o século XIII reavivou a antiga questão, agora dentro de novos princípios e conceitos filosóficos. À representação aristotélica da realidade física sublunar, animada pelo ciclo eterno da geração e da corrupção, correspondia a ordem do *kosmos*. Nessa, porém, a estrutura vertical das esferas concêntricas[4] não implicava nenhum influxo causal eficiente que procedesse do Primeiro Movente imóvel (*prôton kinoûn akíneton*). Estamos diante de um Todo perfeito e eterno em cujo interior tudo o que existe e acontece está submetido à dualidade universal do *ato* e da *potência*, que se desdobra em todo o espaço inteligível do ser[5]. Foi em face desse universo imponente na sua estrutura e no ajustamento lógico das suas partes que a filosofia e a teologia cristãs foram chamadas a definir o estatuto ontológico ou a inteligibilidade intrínseca do *ser criado*: a contingência na ordem do *esse*, a necessidade relativa na ordem da *essência*, a necessidade hipotética na ordem dos fins[6]. Ao estabelecer a conexão entre esses três aspectos, a teologia e filosofia cristãs definiram inequivocamente a distinção radical entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos (ou, teologicamente, entre Deus e as criaturas).

O primeiro paradigma conceptual que se apresentou aos teólogos medievais para explicar a distinção entre Deus e os seres criados ou entre o *Esse* absoluto subsistente e os *esse* relativos foi, como mencionamos no capítulo VI, proporcionado pela teoria aristotélica da forma e da matéria ou, mais geralmente, do ato e da potência. Os seres criados ou *esse* relativos possuem a sua subsistência segundo o modo da *substantia* (ou *sub-stare*) e necessitam, portanto, de um princípio potencial no qual seja recebida a sua *forma* ou perfeição finita. A extensão universal dessa composição entre forma e princípio receptivo ou potência para explicar a finitude dos seres criados e finitos, segundo o modelo aristotélico da composição de matéria e forma nos seres sujeitos à mudança, foi a solução adotada pela maioria dos

4. Sobre a concepção do mundo esférico em Aristóteles, ver MICHEL P. LERNER, *Le monde des sphères I*, Paris, Belles Lettres, 1996, pp. 29-54.

5. Segundo reza o axioma: *Actus et potentia dividunt adequate omne ens.*

6. Segundo Hugo de Saint Cher, três questões devem ser consideradas no universo: *quod est, quomodo est, propter quid est.* Citado por A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Intr., p. 7. A introdução de A. Forest (pp. 1-23) é um excelente comentário ao nosso tema.

teólogos para fundamentar a distinção entre Deus, puro Ato, e as criaturas, compostas de matéria e forma[7]. Assim se estabelece a distinção entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, sendo que ao primeiro é atribuída a *subsistência em si*, em razão da identidade entre o *esse* e a *essentia* que lhe é própria, ao passo que nos segundos a *subsistência* resulta da recepção da *forma* por um princípio potencial ou *matéria* que a limita. O par conceptual aristotélico *forma* e *matéria* estende-se, assim, a todos os seres finitos, cuja finitude é determinada exatamente pela composição de dois princípios distintos constitutivos da sua *essência finita*, cujo *esse* distingue-se realmente, desta sorte, do *Esse* subsistente.

A doutrina da distinção entre o *esse* e a *essentia* comparece, mas num sentido puramente lógico, em alguns textos de Aristóteles (*Anal. Post.*, II, 7, 92 b 4 – 10; *Perì Psychês*, , III, 4, 429 b 11). A interpretação ontológica dessa distinção, que se tornará célebre, somente se impôs à luz do conceito cristão de *criação*. Sob essa luz, Santo Agostinho procura utilizá-la[8]. Influência maior, porém, obtiveram as distinções propostas por Boécio em seu tratado *De Ebdomadibus* nos axiomas II: *Diversum est esse et id quod est;* VII: *Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*; e VIII: *Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.* Conquanto a interpretação mais recente não autorize considerar esses e outros textos boecianos precursores diretos da distinção real entre a *essência* e a *existência*[9], é certo que sua leitura pelos medievais esteve ligada à solução desse problema.

Vimos que a tese que prevaleceu no século XIII com respeito ao problema da distinção ontológica entre Deus e as criaturas postulava

7. Convém lembrar que se trata da "matéria", na acepção aristotélica, como princípio potencial receptivo da "forma" nas substâncias compostas.

8. Ver L. ELDERS, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, p. 197.

9. Ver M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le* De ente et essentia *de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, ²1948, pp. 142-145. Um estudo completo dos axiomas de Boécio, sua relação com o *De Trinitate*, do mesmo autor, e sua interpretação por Santo Tomás e pelos modernos Roland-Gosselin e C. Fabro, encontra-se em R. MC INERNY, Boethius and Saint Thomas Aquinas, ap. *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, pp. 89-114. Sobre as outras influências recebidas por Tomás de Aquino no âmbito desse problema, ver A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 137-148.

a *universalidade* da matéria. Essa tese tornou-se caraterística do neo-agostinismo. Convém observar, no entanto, que a universalidade da matéria, incluindo também as criaturas angélicas puramente espirituais, não é pensada formalmente em oposição à distinção entre o *esse* e a *essentia*, comumente admitida[10] antes de Santo Tomás. A novidade tomásica irá consistir em formular essa distinção num plano estritamente *metafísico* e, exatamente, nos quadros da metafísica do *esse*. A opção de Tomás de Aquino coloca-nos, em verdade, diante de um dos episódios maiores da alternativa posta aos teólogos medievais no sentido de decidirem, na análise metafísica do real, entre platonismo e aristotelismo. Com efeito, como estudos recentes mostraram, o principal alvo da crítica tomásica no capítulo da universalidade da matéria é o filósofo hebreu Avicebron (Salomão Ibn Gabirol), cuja obra *Fons Vitae* defende a tese de inspiração platônica que afirma uma homologia estrita entre as *formas* intelectivas e as *formas* da realidade[11]. Entre os que defendiam a tese da universalidade da matéria, a questão, portanto, girou em torno da noção de "forma" (*eidos*) como princípio especificativo dos seres e segundo o qual o ser finito recebe o seu *esse*, tendo nela, por conseguinte, o seu *principium essendi* (*Contra Gentiles*, II, c. 54). Na tradição platônica, toda inteligibilidade do ser provém da *forma* ou *idéia*. A conseqüência é uma correspondência estrutural perfeita entre a *forma rei* e a *forma intellecta*. A finitude do ser criado decorre da sua participação à *forma exemplar* na mente divina, sendo que a forma participada é limitada por um princípio receptivo (*matéria*). Na *forma*, pois, reside todo o princípio de inteligibilidade do ser criado. Com ela o *esse* identifica-se realmente, sendo, portanto, um componente da *forma*, embora dela distinguindo-se logicamente (*quo est* = forma; *quod est* = existência). A tese da limitação da inteligibilidade intrínseca do ser finito ao domínio da *essência* é adotada igualmente pelos neo-

10. Por exemplo, em Alexandre de Hales e no próprio São Boaventura. Ver A. Forest, *op. cit.*, pp. 128-132.

11. Ao contrário, na gnosiologia aristotélica a correspondência se estabelece entre as modalidades diferentes com que o ser é *in re* e *in cognoscente*: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*. A propósito, ver *Summa Theol.*, Ia., q. 50, a. 2 c. e ad 2m. Nesse artigo, Tomás de Aquino resume e refuta a tese de Avicebron.

aristotélicos da Faculdade de Artes, sobretudo por Siger de Brabant ao longo da maior parte da sua carreira[12].

Como é sabido, a concepção aristotélica da *forma* distingue-se da concepção platônica da *idéia*, tanto do ponto de vista *gnosiológico* quanto do ponto de vista *ontológico*. Do ponto de vista *ontológico*, a *forma* é definida por Aristóteles como *ato* ou perfeição (*enteléquia*): ato da matéria (*hýle* ou *hypokeímenon*), nas substâncias compostas do mundo sublunar, ou ato subsistente, nas substâncias simples e separadas da matéria no mundo supralunar. Do ponto de vista *gnosiológico*, a noção de *forma* é obtida pela nossa inteligência através de um processo de "abstração" (*aphaíresis*). No seu termo, a forma nos é dada como *universal* não em si mesma, como a *idéia* platônica, mas segundo o modo com que existe na inteligência, isto é, como *abstrata*. Como tal, a *forma* se apresenta sob dois estados. Ora como "parte" inteligível do composto, não sendo, portanto, predicável do indivíduo (assim *humanidade* com relação a *homem* ou ao indivíduo humano). A *forma* é, aqui, a *qüididade* (o *quid* da coisa), dita por Aristóteles *tò tí hen eînai*, expressão traduzida literalmente pelos medievais como *quodquideratesse* (*Anal. Post.*, II, 4, 91 a 25 – 6, 92 a 25). Ora como o *todo*, sendo então forma de uma *materia communis*, e exprimindo no conceito abstrato a *essência* enquanto predicável do indivíduo concreto (Sócrates é *homem*)[13]. Essas duas acepções da *forma* entrecruzam-se nas controvérsias doutrinais de fins do século XIII e são ambas utilizadas como expressões conceptuais adequadas da inteligibilidade intrínseca do ser criado e da sua distinção do Criador. Por outro lado, nessas duas versões da gnosiologia da *forma*, interpretadas metafísicamente, permanece impensada a inteligibilidade pró-

---

12. A posição de Siger de Brabant evolui, no entanto, no comentário ao *Liber de Causis*, aproximando-se da tese tomásica da distinção real entre essência e existência. Ver F. van Steenbergen, *Maître Siger de Brabant*, pp. 280-290. Ver igualmente A. Maurer, *Esse* and *Essentia* in the Metaphysics of Siger de Brabant, ap. *Being and Knowing*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, pp. 119-135.

13. A concepção aristotélica da *forma* foi adotada por Tomás de Aquino desde os seus primeiros escritos (*De Ente et Essentia*, cc. 2, 3, 4). Ver A. Maurer, Form and Essence in the Philosophy of Saint Thomas, ap. *Being and Knowing*, pp. 3-18, e a luminosa exposição de A. Forest, Les rapports de l'abstrait et du concret, ap. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 72-97.

pria do *esse* como *ato de existir*, absorvida como é pelo ato da *essência*, seja essa pressuposta como *Idéia* em si ou como *conceito* abstrato na mente.

Foi justamente no domínio dessa querela em torno da inteligibilidade intrínseca do ser finito que Tomás de Aquino demonstrou genialmente a extraordinária fecundidade hermenêutica da metafísica do *esse*, ao ser essa confrontada com um dos problemas mais árduos entre quantos desafiam a inteligência humana e que se exprime nas interrogações fundamentais: como explicar o ser finito? como atribuir-lhe uma consistência própria? como pensá-lo nos termos de uma dialética de dependência e independência com relação à afirmação de um Ser infinito? Numa das decisões teóricas mais audazes de toda a filosofia ocidental, comparável ao "belo risco" (*kalòs kýndynos, Féd.*, 114, d 9) da imortalidade que Sócrates se propôs correr apoiado na afirmação da existência das Idéias, Tomás de Aquino empreende uma "terceira navegação" no alto mar da Metafísica[14], avançando além da inteligibilidade da essência e fundamentando a consistência ontológica do ser finito na inteligibilidade fontal do *esse* ou do *ato de existir*. Nessa perspectiva, o *esse* finito é posto como termo primeiro da relação de causalidade pela qual o ser finito depende do Ser infinito, o *esse do Esse*. A inteligibilidade do *esse* finito situa-se inteiramente no âmbito dessa relação que pode ser dita, num sentido original e único, *relação transcendental*[15]. É essa a significação histórica verdadeira-

---

14. Como é sabido, Platão (*Féd.* 99b 2—d 3) denomina "segunda navegação" o discurso mais trabalhoso, que tem por objeto as Idéias, em contraste com a "primeira navegação", que avança de velas abertas no mar do sensível. Na perspectiva da história da metafísica, pretendemos que a "terceira navegação" tenha sido empreendida por Tomás de Aquino com a metafísica do *esse*. De um ponto de vista teológico, G. Reale vê na concepção agostiniana do *amor* (*agápe*) a "terceira navegação". Ver G. REALE, *Amore assoluto e terza navigazione*, Milano, Rusconi, 1994.

15. A relação "transcendental", ou seja, que se define pela total relação recíproca dos seus termos, e é distinta da relação predicamental ou categorial, é propriamente a relação do ato e da potência, por exemplo, a relação do *esse* e da *essentia* na unidade existencial do ser finito. Por analogia, a relação de *criaturalidade* pode ser dita *transcendental*, da parte do ser finito, na sua total dependência causal para com o Ser infinito e Criador. Da parte do Ser infinito, ela é uma relação de *razão*, que não implica nada de *real* no Criador, mas é pensada por nós sob dois pontos de vista: a *transcendência* do Ato criador supremamente livre e sua *imanência* no ser criado, ao qual confere a duração na existência.

mente decisiva que atribuímos à decisão teórica de Tomás de Aquino de optar pela inteligibilidade própria e original do *esse* para pensar e discorrer sobre a mais abissal das nossas interrogações. Essa importância dada ao gesto intelectual de Tomás de Aquino pode parecer excessiva. Reconhecemos que a seqüência de uma secular e interminável polêmica sobre um *topos* mal definido e diversamente interpretado — distinção de *razão* ou distinção *real* entre essência e existência — acabou por obnubilar a genuína significação da opção metafísica de Tomás de Aquino em favor da inteligibilidade intrínseca do *esse*[16].

Foi no terreno da investigação histórica conduzida por medievistas eminentes, entre os quais é justo ressaltar o nome de Etienne Gilson, que teve início o trabalho de desobstrução textual e doutrinal do qual emergiu a autêntica figura teórica da metafísica tomásica do *esse*. Para tanto, foi igualmente de grande importância a redescoberta e reavaliação das fontes neoplatônicas na constituição das metafísicas medievais e o reconhecimento de uma vertente neoplatônica no pensamento de Tomás de Aquino[17]. O difícil problema da estrutura inteligível do ser finito, que deu origem na filosofia antiga aos grandes paradigmas platônico e aristotélico da *essência*, ao ser levado à sua última radicalidade metafísica com a doutrina cristã da *criação* foi o caminho aberto a Tomás de Aquino. Ele o levou à intuição da inteligibilidade intrínseca e fundante do *esse* ou ato de existir como instância especulativa que permitia pensar o Absoluto *em si* e os

---

16. A bibliografia sobre a distinção entre *essência* e *existência* é muito vasta. O tema assumiu feição vivamente polêmica logo após a morte de Tomás de Aquino, sobretudo com a discussão entre Egídio Romano e Henri de Gand. Ver P. Porro, *Tommaso d'Aquino, L'ente e l'essenza*, Milano, Rusconi, 1995, App. II, pp. 183-202. A respeito dessas primeiras polêmicas (de Egídio Romano a Thomas de Sutton), ver R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, pp. 296-351. Sobre a dificuldade de compreender a novidade da concepção tomásica, mesmo por parte de seus seguidores, ver A. Maurer, *Medieval Philosophy*, pp. 210-213. Ver ainda John Wippel, Essence and Existence, ap. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 385-410; L. Elders, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, pp. 195-216. O estudo do vocabulário medieval da ontologia (*essentia, ens, substantia, quidditas, subsistentia,* etc...) é fundamental para a compreensão das grandes querelas medievais, sobretudo em torno da distinção entre essência e existência. Ver de A. de Libera, C. Michon, *Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg: l'être et l'essence, le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, Paris, Seuil, 1996.

17. Ver *Escritos de Filosofia, III*, p. 334, n. 147.

seres relativos e finitos tanto na sua consistência própria quanto na sua total dependência do Absoluto.

A originalidade e o alcance da metafísica do *esse* aparecem primeiramente, por conseguinte, na hermenêutica do *esse* ou ato de existir, intuído na afirmação do juízo como horizonte inteligível último da nossa inteligência e que é logo envolvido pelas aporias do uno e do múltiplo, do absoluto e do relativo, do necessário e do contingente. A oposição dialética entre o ato de existir (*esse*) como perfeição absoluta e o ato da essência (*eidos*) como perfeição relativa surge aqui como alternativa metafísica, genialmente posta por Tomás de Aquino, para a solução daquelas aporias. Com efeito, tal como se apresentava aos filósofos e teólogos em fins do século XIII, o problema da relação entre Deus e o mundo ou entre o Ser absoluto e os seres relativos parecia ter circunscritas suas possibilidades de solução dentro dos limites traçados pela tradição. De um lado, o artigo de fé da *creatio ex nihilo*, comum aos três grandes monoteísmos, o hebraico, o cristão e o islâmico. De outro, a herança da gnosiologia grega portadora das duas grandes concepções da *essência*, a platônica e a aristotélica. Notemos ainda que a vertente metafísica do problema conheceu, em fins do século XII e inícios do século XIII, uma forma extrema de panteísmo com David de Dinant (Deus como "matéria prima") e Amaury de Benes (Deus como "forma universal"). A crítica dessas doutrinas ocupou alguns dos teólogos do século XIII como Guilherme de Alvérnia e Alberto Magno, e a elas referiu-se igualmente, em termos severos, Tomás de Aquino (*Summa Theol.*, Ia. q. 3, a. 8 c.; *C. Gentiles*, I, c. 26). A hermenêutica filosófico-teológica do criacionismo, assegurando a transcendência absoluta de Deus, passou a formular-se no âmbito das concepções da *essência*. A tese da universalidade da matéria apresentou-se, então, como solução natural ao problema da limitação e da distinção das essências no universo criado, uma vez que ao *esse* não era reconhecida nenhuma inteligibilidade intrínseca, sendo simplesmente o *esse essentiae*.

Que razões terão levado Tomás de Aquino a romper o círculo exclusivo da inteligibilidade da *essência* e a atribuir ao *esse* uma inteligibilidade própria e mais profunda, fonte e fundamento de todas as perfeições do ser? Em primeiro lugar, enumeram-se naturalmente as

razões de ordem histórica. Já sabemos que a metafísica do *esse* forma-se na confluência de duas tradições: de um lado, a tradição *teológica* da exegese do texto do Êxodo, *Ego sum qui sum*; de outro, a tradição *filosófica* neoplatônica que postulava um universo hierárquico coroado por um Princípio que Porfírio designou justamente como *tò eînai*, o Existir. Essas tradições são recebidas por Tomás de Aquino e por ele profundamente meditadas, mas não são suficientes para explicar a eclosão, na sua mente privilegiada, da intuição que se desenvolverá na forma da metafísica do *esse*. Será necessário que se encontrem os fios da tradição e o profundo olhar metafísico que os reunirá num ponto nodal, a partir do qual irão prolongar-se as linhas de uma nova visão unitária e coerente.

Como é sabido, Tomás de Aquino não dedicou nenhuma questão, nenhum artigo à exposição da metafísica do *esse*, tal como a podemos reconstituir a partir de seus textos. É permitido, no entanto, afirmar que a intuição geratriz já está presente em seus primeiros escritos, o opúsculo *De Ente et Essentia* e o comentário ao primeiro livro das *Sentenças*. Para Tomás de Aquino, tudo se passa como se a virtude iluminadora dessa intuição agisse no sentido de alimentar uma evidência presente no fundamento dos grandes problemas metafísicos, dilatando seu campo de inteligibilidade e abrindo novas perspectivas para sua solução. Em outras palavras, a genialidade de Tomás de Aquino manifestou-se ao manter sempre acesa a luz inteligível que irradia desse evento metafísico fundamental, perdido para nós na rotina e na banalidade da nossa linguagem e dos nossos pensamentos, ou seja, a afirmação do *esse* no juízo: *alguma coisa é*. A luz da intuição do *esse* brilha com extraordinária intensidade nas célebres questões sobre Deus Uno na *Summa Theologiae* (Ia. q. 3 a 26) e particularmente no artigo que trata da identidade, em Deus, do *esse* e da *essentia* (Ia., q. 3, a. 4). Podemos afirmar ser esse o lugar teórico de aplicação privilegiada da metafísica do *esse*, que aqui é identificada e meditada por Tomás de Aquino no encontro de dois caminhos: um *gnosiológico*[18], percorre o itinerário que conduz à posição protológica

18. Sobre esse caminho gnosiológico, ver André Marc, L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure, *Archives de Philosophie*, X, cah. 1 (1933) 80-

do *esse* no juízo segundo os três aspectos *noético, lógico* e *nocional*, que assinalamos em nossa introdução; outro *metafísico*, que se dirige à concepção do *esse* como *ato* ou perfeição: "O que chamo *esse* é a atualidade de todos os atos e, por isso mesmo, é a perfeição de todas as perfeições" (*De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9m). Como ato ou perfeição última, o *esse* é intuído na forma da oposição dialética entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, da qual parte todo o discurso metafísico[19].

A clara compreensão da natureza *dialética* da relação que vigora entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos por um lado; e, por outro, a oposição intrínseca no ser finito entre seu *esse* e sua *essentia*, também de natureza *dialética*, ajuda-nos a penetrar na significação profunda

---

101; H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia III*, pp. 322-325. Sobre o caminho metafísico, a referência são as páginas clássicas de E. Gilson, *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, pp. 169-189; *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 100-120, bem como de A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 148-165.

19. Convém observar, mais uma vez, que a intuição da oposição dialética entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, que tem lugar no encontro entre a via gnosiológica, que termina na noção de *ens commune* (ser enquanto ser), e a via metafísica, que conduz à evidência do *esse* como ato, não se prolonga, para Tomás de Aquino, numa demonstração formal da existência de Deus. Do ponto de vista filosófico, tal demonstração surge ao termo do itinerário metafísico (*C. Gentiles*, II, c. 4). Ela é uma demonstração *a posteriori* (parte da experiência sensível) e utiliza categorias elaboradas no discurso metafísico (ato e potência, causa, contingência, graus de perfeição, fim). Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia III*, pp. 327-332. Nesse sentido, Deus não é conhecido "por si mesmo" (*per se notum*) , embora seja conhecido "em si" (*in se)* como *Esse subsistens* (Ia., q. 2 a. 1 c. e ad 1m). A presença dessa demonstração no início do tratado sobre Deus na *Summa Theologiae* (Ia., q. 2, a. 3) atende à natureza *teológica* do discurso da *sacra doctrina* (Gilson, *Le thomisme*, pp. 89-72). Segundo Tomás de Aquino, o que é intuído no início da metafísica é a luz irradiante da inteligibilidade do *esse*, o qual, na sua infinitude protológica, ou como horizonte último da inteligência, manifesta-se imediatamente na oposição entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos. Uma simples comparação pode ajudar-nos, talvez, a entender esse ponto. Ninguém nega a evidência do sol: *solem quis falsum dicere audeat?* pergunta Virgílio (*Georg.* II, 163-164). Ninguém nega a evidência do *esse* pois todos afirmam *algo é*. Mas assim como há uma ciência, a física solar que investiga o sol, assim há uma ciência, a metafísica, que investiga o sol da inteligência, que é o *esse*, ciência que parte da evidência solar do *esse* e é coroada pela demonstração formal ou discursiva da existência e dos atributos do *Esse* absoluto que fora intuído no início do discurso. Em seu livro *God in Himself* (pp. 36-56), W. J. Hankey justifica a presença da prova da existência de Deus, no início da *sacra doctrina*, como necessária para se comprovar a legitimidade do uso da razão no discurso teológico: *fides quaerens intellectum*.

da metafísica do *esse* tal como a pensou Tomás de Aquino[20]. Convém observar inicialmente que a acepção fundamental da dialética como *método*[21] diz respeito a um caminho (*méthodos*) do *logos* através de oposições que se apresentam tanto na ordem *real* quanto na ordem *nocional* e que o *logos* integra numa unidade superior. Oposição significa sempre *distinção* dos termos que se opõem. Oposição *real* implica uma distinção real dos seus termos (por exemplo, *sujeito* e *objeto* extramental, que se opõem no conhecimento finito). Oposição *nocional* implica *distinção* (dita de *razão*) dos conceitos que se opõem (por exemplo, a oposição entre as noções transcendentais, *De Verit.*, q. 1, a. 1). O procedimento dialético não é um procedimento *formal* no qual uma forma lógica é aplicada a um conteúdo que lhe é exterior. Ele traduz a lógica *intrínseca* do conteúdo, o dinamismo da sua própria inteligibilidade. Eis por que o método dialético parte do conteúdo inteligível mais elementar, ou seja, a afirmação "*alguma coisa é*", e tem início com a suprassunção, por meio do argumento de retorsão, da mais primitiva oposição, a que opõe o *ser* ao *nada*, suprassunção expressa logicamente pelo princípio de não-contradição. É a partir desse fundamento que se forma a oposição do *uno* e do *múltiplo* que, sobrelevada na relação de *alteridade*, dá início ao caminho da metafísica. O procedimento dialético é inseparável, portanto, da consideração e avaliação do conteúdo[22].

---

20. É evidente que não atribuímos a Tomás de Aquino o uso do método dialético tal como aqui o compreendemos e que se inspira em Hegel. A lógica tomásica é a lógica aristotélica que, em alguns tópicos, como na presente questão, é levada ao extremo das suas possibilidades. A *rememoração* de um autor como Tomás de Aquino, cujos textos refletem intuições de profunda riqueza e polivalência, permaneceria muito pobre se ficasse restrita à literalidade e limitação dos instrumentos lógicos ou metodológicos aos quais o doutor medieval houve de lançar mão em seu tempo.

21. Ver H. C. de Lima Vaz, Método e dialética, ap. E. F. de Brito, L. H. Chang (orgs.) *Filosofia e método* (coleção CES, 15) São Paulo, Loyola, 2002, pp. 9-17.

22. Um engano comum mas fatal consiste em interpretar o caminho dialético como sendo guiado por uma rígida necessidade em termos de lógica formal. O caminho dialético avança através do que podemos denominar "opções ontológicas", onde razão e liberdade interagem para responder ao desafio das oposições que se manifestam na realidade. Eis por que uma filosofia que é considerada como o paradigma das filosofias dialéticas, a filosofia hegeliana, é uma "filosofia da liberdade". Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia III*, pp. 79-80.

A oposição entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, ou entre Deus e o mundo, traduzida no conceito de *criação,* aplicável somente a essa oposição (*Summa Theol.,* Ia., q. 44, a. 5 c.), apresenta um conteúdo único e original, no qual se entrelaçam quatro categorias ontológicas fundamentais, formando um quiasmo lógico:

Inteligência ———————— Liberdade
Necessidade ———————— Contingência

A Inteligência opõe-se dialeticamente à Liberdade e à contingência, e a Liberdade opõe-se dialeticamente à Inteligência e à necessidade. No *Esse* absoluto, onde há identidade do *esse* e da *essentia,* os quatro termos são pensados por nós segundo uma distinção de *razão.* Eles exprimem uma *identidade na diferença*, segundo a qual a unidade fontal do *Esse* reúne em si os quatro aspectos distintos: o *intelligere* e o *velle* são o *esse* (Ia., q. 19, a. 1 c.); a *necessidade* do querer (*velle*), a própria bondade por parte do *Esse*, abre-se ao *querer* os outros *esse* que, por sua vez, têm a sua origem na própria Liberdade do *Esse* absoluto, nesse caso pensada analogicamente por nós como *liberum arbitrium* (Ia., q. 19, a. 10 c.; *De Veritate,* q. 24, a. 3, c.). A estrutura dialética do conceito de *criação* é, portanto, pensada na unidade de um movimento lógico que articula os termos de uma relação não-recíproca. De um lado, temos o *Esse* absoluto que, permanecendo na sua infinita distância ontológica, profere na sua Inteligência infinita seu *Logos* ou *Verbum,* ou seja, as *Idéias* (Ia., q. 14, a. 2 c.; q. 15, a. 2 c.), e contém na sua Liberdade infinita a infinita potência (Ia., q. 25, a. 2 c.) para suscitar *ex nihilo* os seres finitos. Esses, que participam pela sua *essência* das Idéias, são postos na existência pelo ato de existir (*esse*). Por conseguinte, da parte do *Esse* infinito nenhuma relação *real* se estabelece com os *esse* criados, o que limitaria contraditoriamente a sua infinitude. Toda a realidade está aqui concentrada na relação de *criaturalidade,* pela qual o *ser* finito subsiste na unidade do seu *esse* e da sua *essentia* (relação de *diferença na identidade*) na radical dependência do *Esse* infinito.

A estrutura dialética da noção de *criação* tem, pois, uma natureza absolutamente única. Nela a negação vigora inicialmente entre a infinitude do *Esse* absoluto e a finitude dos *esse* relativos. A inco-

mensurabilidade, porém, entre os dois termos, exigindo que o finito seja posto *ex nihilo* pelo Infinito, exclui qualquer substrato preexistente. Desta sorte, a unidade *Infinito-finito* procede unicamente do Infinito, sem que resulte num terceiro termo. A oposição é suprimida pelo Infinito que, porém, permanece na sua infinita distância ontológica. O finito subsiste nessa e por essa suprassunção da oposição: por um lado, ele está infinitamente distante do Infinito transcendente; por outro, está dele infinitamente próximo em virtude da imanência do Infinito que o preserva da queda no *nada* (Ia., q. 8, a. 1 c.), dando-lhe o *esse* como ato fundante do seu ser. Convém observar que essa inclusão na esfera do Infinito, longe de lesar ou mesmo anular a autonomia, subsistência e consistência do finito, ou seja, de implicar uma forma qualquer de panteísmo, estabelece-o e firma-o no seu *existir* próprio, tanto na originalidade única da sua *forma* como participação da Idéia na Inteligência infinita, quanto como manifestação da gratuidade do seu *ser-aí* pela participação no ato da Liberdade infinita do qual procede como infinita iniciativa de amor (Ia., q. 20, a. 3, c.). Em suma, pela suprassunção na esfera do Infinito ou do *Esse* absoluto, os *esse* finitos ou relativos manifestam sua inteligibilidade, seja na articulação entre a verdade *ontológica* última que, como Idéia, possuem na Inteligência infinita (*veritas rei*), e a verdade da sua natureza tal como a compreendemos no seu existir e subsistir próprios (*veritas praedicationis*) (*De Veritate*, q. 1, a. 6, c.; *Summa Theol.*, Ia., q. 18, a. 4 ad 3m), seja na articulação entre a bondade *ontológica* última, pela qual os *esse* finitos participam da exemplaridade da Bondade infinita, e a bondade inerente à sua *forma* enquanto perfeição da sua natureza (*De Verit.*, q. 21, a. 4 c., ad 4m e ad 5m)[23].

Podemos, assim, expor a estrutura do ser finito na sua composição dialética de *essência* e *existência*, que é propriamente o tema desse segundo estágio no itinerário da metafísica do *esse*. A oposição dialética fundamental constitutiva da estrutura metafísica do ser finito manifesta-se sob a forma de uma *diferença na identidade*: *dife-*

23. A estrutura dialética da relação de criaturalidade invalida radicalmente qualquer tentativa de ler e interpretar a metafísica do *esse* segundo o esquema ontoteológico proposto por M. Heidegger, não obstante o fato de alguns teólogos o terem aplicado à metafísica tomásica. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia III*, pp. 334-338.

rença entre a *necessidade absoluta* intrínseca à *essência* enquanto semelhança participada da Idéia exemplar na Inteligência infinita, e a *necessidade hipotética*, fonte da contingência, com que o *esse* é posto pela Liberdade infinita como semelhança participada da Bondade exemplar. Essa oposição é suprimida na *identidade* relativa com que o ser finito subsiste na sua *unidade*, recebendo na perfeição da *essência* que o especifica o ato supremo do existir (*esse*). Essa unidade é pensada por Tomás de Aquino segundo a relação eminentemente dialética do *ato* (*enérgeia* ou *entelécheia*) e da *potência* (*dýnamis*), numa leitura até então inédita da teoria aristotélica, certamente um *hapax* na história da metafísica, não entrevisto por Aristóteles ou pela tradição aristotélica[24].

A relação no ser finito entre o *esse* como ato e a *essência* como potência, que Tomás de Aquino denomina geralmente *compositio* (composição) — para distinguir da absoluta simplicidade do *Esse* subsistente —, só pode ser uma relação — ou composição — *real*, ou seja, entre dois princípios metafísicos realmente distintos que assegurem justamente a *diferença na identidade* na estrutura metafísica do ser finito. Portanto, a identidade do ser finito é constituída pela suprassunção dos dois princípios, *esse* e *essentia*, opostos como ato e potência, na unidade concreta com que o ser subsiste na sua inteligibilidade *eidética* (essência), segundo o exemplar da Idéia no *Esse* infinito, e no seu existir *tético* como *esse* posto pela iniciativa da Liberdade absoluta. O *esse* recebe seu perfil *eidético* da essência (*quasi constituitur per principia essentiae, In IV Metaph.*, lec. 2, n. 558, ed. Cathala- Spiazzi), de modo que o ser venha a existir na sua perfeição específica; e a essência recebe do ato do *esse* a perfeição última, inclusiva de todas as outras, sendo o *esse*, na expressão lapidar de Tomás de Aquino, *formale omnium quae in re sunt* (*Summa Theol.*, Ia. q. 8, a. 1, ad 4m)[25].

---

24. A interpretação da relação essência-existência segundo o paradigma da relação potência-ato acompanha Tomás de Aquino desde os inícios da sua reflexão sobre essa questão (ver *De Ente et Essentia*, c. 4). Eis alguns textos significativos de um ensinamento que é constante: *C. Gentiles*, II, c. 53; *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9m; *De Spiritualibus Creaturis*, q. 1, c; *Summa Theol.*, Ia., q. 50, a. 2 ad 3m.

25. Ver E. Gilson, *Le thomisme*, p. 181.

A leitura em chave dialética da relação entre o *esse* e a *essentia* no ser finito assegura, por um lado, a *realidade* dos dois co-princípios como princípios do ser existencialmente concreto e, por conseguinte, a sua distinção *real*. Com efeito, uma simples distinção de *razão* seria insuficiente para garantir a separação ontológica infinita entre o *Esse* infinito e os *esse* finitos, bem como para explicar a tensão caraterística da finitude entre a *necessidade* da essência e a *contingência* do *esse*. Por outro lado, tal leitura leva-nos a compreender com maior profundidade que a doutrina da distinção *real* entre o *esse* e a *essentia* na estrutura metafísica do ser finito representa, dentro dos quadros da metafísica clássica, o termo da longa história do problema da *criação* levantado pela tradição bíblico-cristã no próprio centro da representação antiga do *cosmos*[26]. Nos numerosos textos nos quais enunciou sua concepção, Tomás de Aquino não a discutiu diretamente, mas a utilizou dentro de vários contextos temáticos. Podemos encontrar nos textos tomásicos uma demonstração formal da distinção real entre essência e existência? Assim o pensam alguns estudiosos[27]. É mais plausível, no entanto, pensar que, para Tomás de Aquino, tratava-se

26. A voga das teorias do jogo na matemática, na cosmologia e em algumas ciências humanas tem dado origem a uma explicação da criação que se pretende alternativa à explicação ontológica. Ver, por exemplo F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000. Não caberia nos limites do nosso texto um confronto ou uma tentativa de conciliação entre as duas explicações.

27. J. F. Wippel, por exemplo, enumera cinco tipos de demonstração da distinção real entre essência e existência: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1984, pp. 163-181. Ver P. Porro, *Tommaso d'Aquino: L'ente e l'essenza*, pp. 194-198. Já L. Elders, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, pp. 200-206 propõe três grupos de demonstração. Entre os defensores de uma simples distinção de *razão* para explicar os textos tomásicos destaca-se F. A. Cunninghan, *Essence and Existence in Thomism: A Mental vs a "Real Distinction"?*, New York/London, The University Press of America, 1988. Convém, finalmente, observar que a célebre querela sobre a distinção entre essência e existência, que se formou logo após a morte de Tomás de Aquino e se prolongou ao longo dos séculos da escolástica, sofre talvez de um defeito metodológico congênito que é o uso do método *analítico* (classificação, divisão, relação de conceitos já constituídos) no tratamento de um problema de natureza eminentemente *dialética*. Essa preponderância do método analítico deve-se provavelmente à influência de Egídio Romano, que concebeu o *esse* e a *essentia* não como co-princípios na unidade concreta do ser, mas como duas "coisas" (*res*) que entram na composição do sujeito existente.

da utilização, na linguagem dos conceitos, da complexa riqueza inteligível descoberta na intuição protológica do *esse* como perfeição absoluta, na qual emerge imediatamente a oposição entre o *Esse* infinito e os *esse* finitos, e a exigência de se fundamentar racionalmente tanto a *união* quanto a *separação* dessas duas figuras do *esse*. Ora, semelhante exigência somente pode ser satisfeita se for afirmada no *Esse* infinito a *identidade* entre a *essentia* e o *esse*, no seio da qual manifesta-se a *diferença* entre a Inteligência e a Liberdade; e no ser finito, por sua vez, a *diferença* entre a *essentia* e o *esse*, na *identidade* concreta com que o ser finito participa da exemplaridade da Idéia infinita (estrutura de Verdade do ser finito) e da gratuidade da Liberdade infinita (estrutura de Bondade do ser finito). A conjunção entre as duas figuras do *esse* só pode ter lugar, por conseguinte, na suprema tensão dialética entre a *dissemelhança* infinita (*maior dissimilitudo*) da parte do *Esse* infinito, e a *semelhança* analógica (*tanta similitudo*) por parte dos *esse* finitos[28].

Se considerarmos justamente no seu desdobramento especulativo o problema da *estrutura inteligível* do ser finito, que as reflexões anteriores pareciam ter arrastado para nebulosas paragens metafísicas, veremos que ele cava, na verdade, um dos sulcos mais profundos entre os que marcaram a história espiritual do Ocidente. Sabemos que sua origem histórica deve ser situada no agitado mundo cultural da Antiguidade tardia, que assistiu ao encontro entre filosofia antiga e teologia cristã. Mas a longa e complexa história da sua transmissão na Idade Média vem finalmente prosseguir dentro do horizonte cultural da modernidade, configurando-se mesmo como um dos seus problemas mais dramáticos.

Observamos anteriormente que no curso já declinante da metafísica antiga teve lugar uma grande transformação com o aparecimento do neoplatonismo e do poderoso surto metafísico que o

28. A fórmula do IV Concílio Lateranense: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos sit maior dissimilitudo notanda* inspira a concepção de E. Przywara sobre a analogia do ser. Ver Analogia Entis, *Metaphysik (Schriften, III)*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, pp. 138-141. Essa obra extremamente densa e profunda, e até hoje não suficientemente valorizada, tem justamente na sua origem a leitura do *De Ente et Essentia* e das *Quaestiones Disputatae* de Tomás de Aquino, a propósito da distinção entre essência (*Sosein*) e existência (*Dasein*). Ver *Vorwort zur ersten Auflage*, p. 7).

acompanhou. Na seqüência desse surto deve ser particularmente ressaltada, como também já assinalamos, a iniciativa teórica de Porfírio, ao fazer do "existir" (*einai*) o nome próprio do Primeiro Princípio. Por outro lado, a teologia cristã viu-se diante da imperiosa tarefa teórica de articular a autodefinição de Deus como *Esse* absoluto (*Ego sum qui sum*, Ex 3,14) com a existência dos *esse* relativos e finitos. Para alguns dos historiadores recentes da filosofia medieval, uma outra transformação teve lugar na passagem do século XIII ao século XIV, com o aparecimento da chamada *scientia transcendens*, proposta por mestres como Henri de Gand e Duns Scot, e que assinalaria mesmo o começo de uma "nova metafísica"[29]. Com efeito, a iniciativa teórica que encontrou em Scot seu mais agudo intérprete propõe-se, por um lado, a recuperação da primazia da *essência* e a conseqüente representação do mundo como estrutura ordenada das *essências*; de outro lado, a afirmação soberana da Liberdade criadora, posta diante da unidade de uma ciência do *ser enquanto ser*, ou seja, de um sistema organizado em torno do conceito *unívoco* do ser. A "nova estrutura da metafísica", para falar como O. Boulnois, viverá dessa tensão entre a *necessidade* inerente ao sistema das essências, unificado pela noção de *ens commune* e compreendendo desde o *Ens summum* até o *ens infimum* material, e a *contingência* do existente finito, suspenso da Liberdade criadora que transgride soberanamente os limites do *esse essentiae* ao suscitar do nada o *esse existentiae*[30]. Como então admitir apenas uma distinção de *razão* entre a essência e a existência, ou entre a *necessidade* e a *contingência* na estrutura inteligível do ser finito? Ora, essa distinção aparece como inevitável no modelo *onto-teológico* que, de Scot ao grande racionalismo, passa a reger a evolução tardo-medieval e moderna da metafísica, encontrando sua expressão emblemática nas *Disputationes Metaphysicae* (1598) de Francisco Suárez (1548-1617). Nesse contexto, o antigo

29. Ver L. HONNENFELDER, Scientia transcendens: *die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Paradeigmata, 9), Hamburg, F. Meiner, 1990, *Einl.*, pp. I-XXIV; O. BOULNOIS, *Être et représentation* (col. Epimethée), Paris, PUF, 1999, p. 13; pp. 457-464.

30. Ver, a respeito, R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, pp. 314-334.

problema da relação entre teologia e metafísica é profundamente reformulado. Na concepção de Duns Scot, há aqui uma causalidade recíproca: a teologia determinando a metafísica através da representação primordial de Deus como *Ipsum Esse*[31]; e a metafísica determinando a teologia na medida em que lhe fornece as noções transcendentais como instrumentos necessários para o discurso teológico[32]. Podemos, de fato, admitir que a nova figura da metafísica representa um novo começo na história da ciência do ser. Esse começo, no entanto, é em parte um recomeço, na medida em que retorna a uma metafísica das essências de cunho aristotélico e tenta uni-la — aí reside a sua originalidade — com uma aguda consciência da transcendência divina tal como era ensinada na tradição cristã. Como quer que seja, a nova figura da metafísica, segundo o modelo onto-teológico que então inaugura sua carreira histórica[33], representa uma ruptura radical com a metafísica do *esse* tal como fora pensada por Tomás de Aquino. Com efeito, na visão tomásica o *Esse* absoluto e os *esse* finitos são compreendidos num discurso de natureza dialética, no qual a transcendência absoluta do *Esse* é indicada, na sua infinitude, por um procedimento analógico a partir dos *esse* finitos.

O nascimento e o destino histórico da metafísica como sistema da univocidade da noção de *ser* tem sido objeto recentemente de intensa pesquisa historiográfica[34]. Sua evolução conheceu ainda um outro episódio de decisiva importância. Segundo J. F. Courtine, Scot leva a cabo uma "destruição" da metafísica tomásica do *esse*. Mas a própria concepção escotista da metafísica é, por sua vez, objeto de uma "destruição da destruição" por obra do nominalismo de G. de Ockham. A história da nova metafísica prossegue entre querelas de escolas até a grande sistematização de F. Suárez, a refundação racionalista levada a cabo por Descartes, e seu desfecho na crítica kantiana.

---

31. Ver o início do *Tractatus de primo principio,* citado por O. Boulnois, *op. cit.*, p. 476.

32. Ver O. Boulnois, *op. cit.*, pp. 471-479.

33. Ver O. Boulnois, Quand commence l'onto-théologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot, *Revue Thomiste* 95 (1995) 95-101.

34. Ver as obras citadas de L. Honnenfelder, R. Schönberger, O. Boulnois, e particularmente J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, e a abundante bibliografia citada nessas obras. Ver ainda A Metafísica na modernidade, ap. *Escritos de filosofia III,* pp. 343-367.

Não é, porém, nosso propósito aqui acompanhar a formação da metafísica moderna em seu estatuto formal de *ciência*. Nosso problema é o da inteligibilidade intrínseca do ser finito, que tornou-se uma componente maior da crise doutrinal de fins do século XIII. Formulado inicialmente pelas teologias monoteístas, esse problema foi posto em toda a sua radicalidade, como vimos, pela teologia cristã da criação. Nela não somente são ultrapassados os limites da ontologia antiga das *essências*, mas é constituído um novo modelo filosófico-teológico, no qual o existir (*esse*) é posto como termo primeiro da relação de criaturalidade e como fonte primeira de inteligibilidade (*perfectio perfectionum*) do ser finito. As grandes correntes doutrinais do século XIII viram-se diante da tarefa teórica de pensar essa nova estrutura da ontologia, buscando para isso conciliar as influências maiores de Santo Agostinho, de Boécio, do Pseudo-Dionísio, de Avicena, do *Liber de Causis*. Devemos, no entanto, reconhecer ter sido a metafísica tomásica do *esse* a avançar mais longe no sentido de assegurar, por um lado, a transcendência infinita do *Esse absoluto*, intuída mas não conceptualizável positivamente (teologia negativa) e, na perspectiva desse alto cimo, operar ao mesmo tempo a junção e a distinção da teologia como *sacra doctrina* e da metafísica como ciência do *esse;* e, por outro lado, manter a distinção e a autonomia dos seres finitos na sua relação transcendental de dependência para com o *Esse infinito*. A partir dessa relação dialética *Esse* infinito – *esse* finito, a inteligibilidade intrínseca do *esse* finito constitui-se como *diferença na identidade* entre a essência e a existência.

Desta sorte, nossas reflexões sobre as raízes da modernidade levaram-nos a descobrir, para além da Metafísica construída segundo o modelo onto-teológico (de Duns Scot em diante), uma raiz mais profunda: a metafísica do *esse*. Dela cresceu um dos mais desafiadores problemas entre os que se apresentaram ao longo da constituição do sistema simbólico da cultura moderna: o problema da inteligibilidade do *existir* e da sua incidência sobre a inevitável interrogação ontológico-metafísica acerca do mundo e da vida humana. O destino do modelo onto-teológico terminou na sua "desconstrução" por Kant. Os escombros dessa "desconstrução" acumulam-se, como é sabido, na filosofia do século XIX. Do seu revolver acabaram surgindo, na

filosofia, a proclamação de uma idade pós-metafísica e a tentativa, por M. Heidegger, de reconstituir toda a história da metafísica como história das vicissitudes do modelo ontoteológico. No entanto, o problema do *existir* resiste a toda tentativa de "desconstrução". Ele renasce da sua própria negação no *niilismo* absoluto, pois a negação só subsiste no *sujeito* que nega e que, portanto, *existe* e se atribui um *sentido* no ato mesmo de negar qualquer sentido à existência. Assim sendo, a incontornável pergunta pelo *existir* (o que é existir? por que existe algo?) permanece em seu infrangível núcleo ontológico. Exorcizada pelas filosofias, ela acabou por inscrever-se nas linhas de força do sistema simbólico da modernidade, que tem por centro organizador o *sujeito* no seu estatuto transcendental, e que, de uma maneira ou de outra, se põe como "doador de sentido" nos campos teórico (ciências), prático (política e sociedade) e técnico (sistema das técnicas)[35]. Estamos aqui diante dessa enorme árvore simbólica, única na história das culturas e das civilizações, cuja raiz reconhecemos na inaudita proclamação da inteligibilidade fontal do existir — do *esse* —, inscrita na tese do *criacionismo* e tendo sua expressão teórica na metafísica tomásica do *esse*. Por que subterrâneos caminhos e em virtude de que misteriosas químicas elaborava-se a seiva da árvore simbólica da modernidade sob a superfície onde feriam-se as querelas das escolas e repontavam os ideais do Humanismo? Eis uma questão que continua instigando os historiadores. No século XVII essa árvore começa a crescer e expandir-se à luz de um novo dia histórico. Ora, se considerarmos do ponto de vista da sua razão última de possibilidade, ou seja, da sua estrutura ontológico-netafísica[36], o novo siste-

---

35. A expressão "doador de sentido" significa aqui a versão ontológico-metafísica do paradigma antropocêntrico como estrutura fundante do sistema simbólico da modernidade. A antroponomia moderna sucede a ideonomia platônica, a ousionomia aristotélica e a teonomia cristã. Ela promove o sujeito transcendental a instância última de inteligibilidade, do qual deve provir a resposta às questões radicais: que é existir? por que existir?

36. Na expressão "ontológico-metafísica", o termo "ontológico" pretende designar os traços constitutivos com que a modernidade revela a sua identidade, e que são descritos numa "fenomenologia da modernidade". O termo "metafísico" indica a estrutura do sistema simbólico que se edifica para além (*metá*) das manifestações empíricas e determina as formas dessas manifestações.

ma simbólico, iremos descobrir uma impressionante correspondência, tendo, porém, invertida a significação dos seus termos, entre a árvore simbólica da modernidade e a metafísica tomásica do *esse*. Aqui pensamos encontrar, mais do que na tradição da ontoteologia, a força secreta que impele o titânico projeto histórico do homem ocidental que convencionamos denominar *modernidade*. Como se opera essa inversão de termos? Fundamentalmente ela tem lugar na transposição, para a *imanência* histórica, da mesma estrutura dialética que atribuímos à relação entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos. Essa estrutura passa a inscrever-se seja na *teoria* (sistema simbólico), seja na *prática* (sistema operacional) assumidas pelo ator típico da modernidade. Trata-se, em suma, de encerrar e construir na imanência histórica a "cidade do homem" (P. Manent), na qual habita e preside o "doador do sentido" primordial. A ele cabem os predicados do Absoluto e, antes de tudo, dele deve provir a resposta às interrogações primeiras: "o que é existir?", "por que a existência?". Ora, quem poderá reivindicar, na imanência, o estatuto ontológico do Absoluto, por definição *transcendente*, e inalcançável na sua realidade *em si* pela razão discursiva que trabalha com conceitos finitos e relativos? Não será, evidentemente, o *indivíduo empírico* na sua fugaz existência, nem mesmo na sua dignidade de *sujeito transcendental* que permanece necessariamente ligada à condição empírica[37]. A alta intuição protológica que inaugura a metafísica do *esse*, e na qual, de resto, está posto o degrau mais elevado para a passagem da metafísica à mística na sua vertente especulativa, é então submetida a uma espécie de sublimação mística da metafísica da subjetividade[38], que encontra no seu objeto um *substituto* da estrutura trinitária, que é o alvo da mística sobrenatural: em lugar do Pai, do Filho e do Espírito Santo emerge a trindade da natureza, da sociedade e da história, contemplada na imanência do tempo, e da qual se espera a resposta

37. A distinção entre indivíduo e sujeito autônomo (ver A. Renaut, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989) não modifica a situação teórica aqui descrita, pois sujeito autônomo e indivíduo estão encerrados no mesmo círculo da imanência, e o sujeito existe concretamente no indivíduo.

38. Ver H. C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (col. CES, 6), São Paulo, Loyola, 2000, pp. 30-47.

às interrogações primeiras em torno da existência. Essa contemplação caracteriza a *singularidade* do homem moderno, dando-lhe a consciência da sua identidade e da sua novidade histórica, firma-o orgulhosamente nessa consciência, mas, ao mesmo tempo, deixa-o sem resposta diante dessa questão elementar: o que há de comum entre ele e seus antepassados? A história desses antepassados terá terminado com o advento da modernidade? Entre os indivíduos pré-modernos e o "homem moderno" haverá um consenso em torno da pergunta primordial: "o que é existir"? A resposta a essas interrogações depende do confronto entre dois paradigmas que tentam exprimir a inteligibilidade última do existir: no primeiro, essa inteligibilidade decorre da participação do *esse* finito ao *Esse* infinito, absolutamente transcendente; no segundo, a inteligibilidade do existir tem como razão necessária e suficiente a *autonomia* absoluta do Eu transcendental como *consciência-de-si*[39].

É, pois, permitido concluir que o problema fontal da inteligibilidade do *existir*, ao qual Tomás de Aquino deu uma solução fundada na metafísica do *esse* e que se formula como relação dialética entre a *essência* e a *existência*, passou a constituir o terreno teórico e existencial de uma das mais espetaculares transformações na estrutura simbólica da civilização ocidental e que tem lugar com o advento do *antropocentrismo* como expressão da identidade do *homem moderno*[40].

39. Ver H. C. de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia*, pp. 41-47 (sobre mística e imanência na modernidade).

40. As reflexões desse parágrafo são inspiradas em P. Manent, *La cité de l'homme*, pp. 9-14; 291-293.

Capítulo 12

SER E PARTICIPAÇÃO

A estrutura metafísica do ser finito, traduzida na dialética da *diferença na identidade* entre *essência* e *existência*, tem a sua face *ontológica* como relação entre o *universal* da essência e o *singular* da existência. Pela *essência* o ser finito situa-se numa dimensão de universalidade lógica e, enquanto tal, participa do universal lógico ou do *conceito* universal no qual nossa inteligência exprime a essência. Pela *existência* o universal da *essência* está enraizado na *singularidade* ôntica pela qual o ser é si mesmo em sua identidade mais radical. A inteligibilidade da essência permaneceria irremediavelmente *abstrata* se não fosse inteiramente penetrada pela inteligibilidade *concreta* do *esse* singular. A essência manifesta assim sua estrutura dialética como participação do *abstrato* no *concreto*. A relação de criaturalidade ou de participação do *esse* finito no *Esse* infinito funda-se justamente nessa primazia da singularidade do *esse*, termo primeiro do Ato criador[1].

No capítulo anterior, continuamos a percorrer o estágio noético-metafísico no itinerário da metafísica do *esse*, tendo como tema a distinção entre a essência e a existência e a relação dialética que vigora entre esses dois co-princípios do ser finito. No presente capítulo, entramos no estágio *noético-ontológico*, ao refletir sobre o problema da *participação* e, conseqüentemente, da *analogia*. Ao supormos a relação, na ordem da *essência*, do *esse* finito à Inteligência do *Esse* absoluto enquanto "lugar das Idéias" e primeiro Exemplar, surge necessariamente o problema da *natureza* dessa relação. Trata-se de um problema eminentemente *ontológico*. Com efeito, estabelecida a estrutura *metafísica* do ser finito, conceptualizada na relação *esse*-

---

1. *Prima rerum creatarum est esse*, *Lib. de Causis*, prop. 4. Ver TOMÁS DE AQUINO, *In Lib. de Causis*, (ed. Pera), n. 100-105; outros textos, ibid., p. 34.

essentia, a interrogação volta-se para a inteligibilidade intrínseca ou para o *logos* dessa relação, segundo a qual o ser finito refere-se transcendentalmente à Inteligência e à Liberdade do *Esse* infinito.

No itinerário da metafísica do *esse*, semelhante interrogação assinala um estágio verdadeiramente crucial. Nele, com efeito, entrecruzam-se as tradições platônica e aristotélica e o ensinamento bíblico-cristão. O conceito fundamental a ser aqui discutido é o conceito de *participação*. É sabido que esse tema surge e se impõe no pensamento de Tomás de Aquino a partir do primeiro ensinamento parisiense (1256-1259). A ocasião que proporcionou ao mestre parisiense o encontro com o problema da *participação* foi o comentário ao opúsculo *De Ebdomadibus* de Boécio[2]. Provavelmente data da mesma época a questão disputada sobre o Bem (*De Veritate*, q. 21), que versa sobre o mesmo tema. A partir de então o conceito de *participação* torna-se um dos eixos de sustentação da metafísica tomásica[3].

A idéia de *participação* pertence ao repertório das nossas idéias mais primitivas, ligada imediatamente à percepção do todo quantitativo e das suas partes. A partir dessa percepção forma-se um conceito de vasta extensão analógica, aplicável proporcionalmente a todo tipo de relação em que duas realidades se comunicam segundo uma razão de prioridade de uma com respeito à outra. A fecundidade heurística desse conceito é notória tanto no conhecimento vulgar quanto nas ciências.

Na língua grega, origem de quase toda a nossa terminologia filosófica, o verbo *metéchein* (tomar parte em...) deu origem aos substantivos *méthexis* ou *metoché*. Ao utilizar o termo *méthexis* para exprimir a relação entre as coisas sensíveis e as Idéias transcendentes, Platão elevou a idéia de *participação* a um nível noético-ontológico no qual ela cumpre uma dupla função: a. articular o sensível e o inteligível em termos de cognoscibilidade do segundo a partir do primeiro; b. estabelecer a diferença ontológica entre o sensível, em

2. A edição crítica do comentário ao *De Ebdomadibus* foi recentemente publicada por J. L. Bataillon, C. A. Grassi, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia* (editio leonina), t. 50, 1992, pp. 233-296. Segundo o parecer dos editores, a data deste comentário deve ser situada depois de 1259.

3. Ver L. Elders, *La métaphysique de Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, pp. 248-249.

permanente fluir, e o inteligível, ao qual cabe propriamente a atribuição do ser verdadeiramente tal (*ontôs on*). A doutrina da participação, traduzida numa variedade de termos eqüivalentes (*mímesis, metálepsis, koinonía, parousía*), constitui notoriamente um dos capítulos mais discutidos na interpretação do platonismo original, tendo o próprio Platão reconhecido (*Féd.*, 100 d 5-6; *Parm.*, 131 a 5- 135 c 7) a sua obscuridade. Como quer que seja, ao introduzir a idéia de *méthexis* na aplicação do paradigma ideonômico à relação noética e ontológica entre o sensível e o inteligível, Platão inaugura um dos mais importantes capítulos da filosofia ocidental, que subsiste em plena atualidade nas teorias do conhecimento e na metafísica. O primeiro a situar-se criticamente em face da teoria da participação foi Aristóteles, que considerou tal conceito uma metáfora poética [*Met.* I (*alpha*) 9, 991 a 24]. Em outra passagem, porém, [*Met* II, (*alpha élatton*) 1, 993 b 24][4], ao tratar das coisas que são da mesma natureza e recebem a mesma significação (*synónima*), Aristóteles afirma que tais realidades dependem daquela na qual essa natureza se apresenta de modo mais verdadeiro (*alethéstaton*). Aqui o Estagirita aproxima-se do ponto de vista platônico, e assim o interpretou Tomás de Aquino em seu intento de mostrar nessa questão decisiva a convergência entre Platão e Aristóteles[5]. Na perspectiva em que se situa Tomás de Aquino, o tema da *participação* incide tanto no problema da origem do ser finito (criação) quanto no da ordem do universo. Na conjunção desses dois problemas, a revelação bíblica do *Ego sum qui sum*, iluminando a intuição protológica do *Esse* absoluto, torna-se "geratriz" (para falar como E. Gilson) de uma razão na qual se encontram e se complementam a *méthexis* platônica e a *ousía* aristotélica. Compreende-se assim que, apenas quando a historiografia recente recuperou a importância da noção do *esse*, o tema da *participação* passou ao primeiro plano na reconstituição da metafísica tomásica[6].

---

4. Sobre a autenticidade do livro II (*alpha élatton*) da *Metafísica*, ver G. Reale, *Aristóteles, Metafísica*, vol. I, São Paulo, Edições Loyola, 2001, pp. 126-129

5. A propósito, ver C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, ²1950, pp. 64-66.

6. A partir de meados do século passado, a doutrina da *participação* tornou-se um dos capítulos mais estudados e investigados da metafísica de Tomás de Aquino. Algumas obras podem ser consideradas fundamentais na literatura a respeito. Citamos Cornelio

Não tendo acesso direto aos textos platônicos, Tomás de Aquino conheceu a doutrina da *participação* através de Aristóteles e de fontes neoplatônicas. É significativo o fato de que, tendo optado decididamente por Aristóteles no que diz respeito à gnosiologia, o Aquinatense mostre-se largamente receptivo à metafísica platônica, provindo daí a feição platonizante visível em aspectos fundamentais de seu pensamento, como no tema da *participação*. Aqui foi determinante a presença da tradição neoplatônica em suas duas principais correntes. A corrente agostiniana põe em relevo a doutrina do exemplarismo, ao passo que a corrente pseudodionisiana transmite sobretudo a concepção hierárquica do universo. Ao acolher o neoplatonismo agostiniano, Tomás de Aquino adota a interpretação de Santo Agostinho da natureza das Idéias exposta na questão *De Ideis*[7] e da sua função de exemplares ou arquétipos das realidades finitas na Inteligência divina[8]. Há, pois, concordância entre os dois pensadores no que se refere à metafísica das Idéias e ao conceito de *participação* (exemplarismo) que nela se funda[9]. A divergência com Agostinho tem lugar, para Tomás de Aquino, no plano *gnosiológico*: Santo Agostinho refere o conhecimento das Idéias pela mente humana ao *lumen intelligibile* diretamente comunicado por Deus; Tomás de Aquino adota a noética aristotélica e atribui o *lumen intelligibile* ao intelecto agente, que opera a abstração do inteligível a partir do sensível[10]. Para Santo Agostinho,

---

FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino* e *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino, SEI, 1960, e ed. francesa *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1960; L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942; RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1995 (bibl. recente sobre o tema, ibid., pp. 285-288). Um esboço histórico sobre a redescoberta e reavaliação da doutrina da participação, desde fins do século XIX e durante o século XX, encontra-se em C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 8-23.

7. *De octoginta tribus quaestionibus*, q. 46.

8. Sobre a teoria das Idéias em Santo Agostinho, ver V. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 70-87. Sobre a recepção da interpretação agostiniana da teoria das Idéias na Idade Média, ver M. GRABMANN, Des heiligen Augustinus *quaestio de Ideis* (*de diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung, ap. *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München, Max Hueber Verlag, 1936, pp. 25-34.

9. Ver C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 79-83.

10. Ver o texto clássico da *Summa Theol.*, I, q. 84, a. 5 e V. BOLAND, *Ideas in God*, pp. 275-283.

trata-se de uma participação, sem intermediários, da mente humana na luz inteligível das verdades eternas (p. ex. *Conf.*, XII, 25, 3). Para Tomás de Aquino, essa participação é mediatizada pelo *lumen naturale* ou, em termos aristotélicos, pelo "intelecto agente" (*nous poietikós*) como faculdade da alma (*Summa Theol.*, Ia., q. 12, a. 11, ad 3m)[11]. As teorias agostinianas do exemplarismo e da iluminação, interpretadas e ardorosamente defendidas pelo neo-agostinismo, trouxeram para o centro das discussões doutrinais em fins do século XIII o problema da fundamentação *ontológica* da verdade apreendida pela inteligência finita. Trata-se, em suma, de explicar a *participação* da verdade *objetiva*, apreendida pela inteligência finita mas *subjetivamente* condicionada pelo *modus cognoscendi* próprio da sua limitação, na Verdade fontal da Inteligência infinita. Em face desse problema, a opção noético-ontológica de Tomás de Aquino foi a favor da autonomia da substância finita pensante[12] como sujeito pleno de atribuição do ato intelectivo[13]. Essa opção tem seu fundamento na metafísica do *esse*, que impõe a necessidade de uma correspondência ontológica entre o *esse* e o *operari* (*operari sequitur esse*). Ora, segundo Tomás de Aquino, tal correspondência não é suficientemente assegurada pela teoria agostiniana da iluminação tal como era proposta pelo neo-agostinismo[14]. A participação da inteligência finita à Inteligência infinita é

---

11. Textos citados e comentados por C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 85-86. A metáfora da luz, na explicação do conhecimento intelectual, é de origem platônico-aristotélica. PLATÃO a usa num sentido *objetivo* (comparação da Idéia do Bem com o sol, *Rep.* 508 c 1- 509 a 5); ARISTÓTELES a emprega num sentido *subjetivo*, ao comparar com a luz a ação do intelecto agente ao produzir (*poiein*) a espécie inteligível (*De Anima*, III, 5, 430 a 15-17).

12. *Non intellectus intelligit, sed homo per intellectum*, *De Veritate*, q. 1, a. 6, ad 3m; *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 10 ad 15m; *Summa Theol.*, Ia., q. 75, a. 2

13. TOMÁS DE AQUINO trata dessa questão, do ponto de vista histórico e teórico no *De spiritualibus creaturis*, a. 10. Na discussão com os averroístas sobre a unicidade do intelecto agente para todos os seres humanos, o Aquinatense apóia-se na evidência empírica de que é o sujeito individual que pensa: *Hic homo intelligit.* Ver *De Spiritualibus creaturis*, a. 10; *Summa Theol.*, Ia. q. 79, arts. 4 e 5; *C. Gentiles*, cc. 76, 77, 78. Ver ainda a importante exegese do *De Anima* de Aristóteles no *De unitate intellectus contra averroistas*, intr. e notas de A. de Libera, *op. cit.*, com apêndice contendo os textos anteriores a 1270 e bibl. pp. 285-378.

14. Não obstante o cuidado de Santo Tomás em preservar a *intentio Augustini*, a opção tomásica pela noética aristotélica estabelece uma diferença profunda entre os dois

significada igualmente pela metáfora da "medida" (*métron*) recebida da mais antiga tradição filosófica, já presente na literatura pré-socrática e celebrizada pela crítica de Platão ao "homem-medida" de Protágoras. Tomás de Aquino, ao utilizar essa noção, realiza de fato uma síntese entre a teologia platônica e a gnosiologia aristotélica. Com efeito, ao analisar os atos da nossa inteligência, ele distingue os atos da inteligência *prática*, que medem a verdade do objeto produzido, e os atos da inteligência *teórica*, que são medidos pela realidade do objeto. Ambos, por sua vez, são medidos pela Verdade absoluta da Inteligência divina (*De Veritate*, q. 1, a. 2 c; *C. Gentiles*, I, c. 62 Amplius; *Summa Theol.*, Ia. q. 16 a. 1 c; Ia IIae, q. 93, a. 1 ad 3m)[15]. Até aqui, a *participação* foi pensada do ponto de vista gnosiológico, ou seja, na perspectiva do transcendental "verdadeiro" (*verum*) e, portanto, na ordem da causa *formal*. Tal é o *lumen intelligibile* como *forma* do conhecimento intelectual, assim como a verdade é a *medida* da sua objetividade. O *lumen intelligibile* ilumina a idéia na mente finita, e a *medida* define a sua correspondência com a Idéia arquétipa na mente divina como norma última de todo conhecimento verdadeiro.

Se, porém, permanecer restrita à ordem da causalidade *formal*, a relação de participação fica encerrada na esfera da *necessidade* racional. Nesse caso, com efeito, toda a densidade inteligível do *esse* concentra-se na necessidade intrínseca da *essência*. A conseqüência metafísica resultante é a identificação da relação de *razão* entre o Participado (o *Esse* infinito) e os participantes (os *esse* finitos) com a relação *real* entre os participantes e o Participado. Com efeito, ambas as relações seriam então postas sob o signo da *necessidade* que preside à participação da *Idéia* arquétipa em Deus pelas essências finitas. Estamos diante de uma das encruzilhadas metafísicas mais dramáticas entre as que se ofereceram ao pensamento antigo: ou a supressão da relação de *participação*, tendo como conseqüência a identidade final das essências finitas com a Essência infinita, ou seja, a aceita-

---

doutores no que concerne à teoria do conhecimento. Assim o mostrou E. GILSON em seus artigos Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1 (1926): 5-127 e Réflexions sur la controverse Saint Thomas-Saint Augustin, *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, pp. 371-383.

15. Ver H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia II*, p. 38, nota 8.

ção do panteísmo; ou a contradição instalada na *Essência absoluta*, em virtude da sua suposta relação *real* com as essências finitas, proporcionando a solução do ceticismo; ou a posição de um Absoluto solitário, encerrado no pensamento de si mesmo, como o Deus aristotélico (*Met.* XII). É, pois, permitido pensar ter sido o necessitarismo da essência o óbice maior a impedir a formação de uma verdadeira idéia do Absoluto no pensamento antigo antes de Plotino, quando, pela primeira vez ,esse óbice começa a ser removido com a concepção plotiniana da liberdade do Uno.

A passagem da causalidade *formal* do *Verum* para a causalidade *final* do *Bonum* assinala justamente a outra face da idéia de *participação*, que se constitui sob o signo da metafísica do Bem. Na inter-relação dialética entre o *Verum* e o *Bonum* — ou entre Inteligência e Liberdade —, a noção de *participação* deve encontrar o equilíbrio entre necessidade racional e livre contingência na relação entre o *Esse* absoluto e os seres finitos.

A metafísica do século XIII, como já vimos antes, desenvolve-se sob o signo das noções transcendentais (Ser, Uno, Verdadeiro, Bom). Duas grandes tendências podem ser aqui assinaladas, que darão origem a duas idéias distintas de participação. Uma tendência, na qual situa-se Tomás de Aquino e inspira-se da noética aristotélica, dá primazia à metafísica do *Verum*. Outra tendência, que se inspira da noética agostiniana e na qual situa-se São Boaventura, dá primazia à metafísica do *Bonum*. As duas tendências não são evidentemente exclusivas uma da outra, pois o *Verum* e o *Bonum* estão inter-relacionados na constelação das noções transcendentais. Trata-se de uma *diferença* na *identidade* de ambas as noções com o *Ser*, tendo como fundamento a *identidade na diferença* expressa na circularidade dialética com a qual pensamos estas mesmas noções no Ser absoluto: Inteligência → Verdade / Vontade → Bondade e, correlativamente, Inteligência → Bondade / Vontade → Verdade[16].

16. Sobre essa circularidade entre Inteligência e Vontade no domínio do Espírito (identidade na diferença no Espírito absoluto, diferença na identidade no espírito finito), exposta por Tomás de Aquino em várias passagens e retomada por Hegel em outro contexto especulativo, ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica I*, pp. 218-222, e respectivas notas 63, 64, 90-99.

Uma comum perspectiva teocêntrica une os grandes modelos da metafísica do século XIII, e o critério mais adequado para classificá-los e neles definir concepções distintas da *participação* consiste em situar o *subjectum* da metafísica segundo a sua relação com o *Ens summum* ou com Deus. Esse o critério usado por A. Zimmermann em sua obra clássica[17]. Segundo a classificação nela proposta, três foram os modelos do objeto da metafísica dominantes na literatura filosófico-teológica do século XIII e que foram retomados no século XIV: a. Deus é apenas um entre os vários objetos (*subjecta*) da metafísica (R. Bacon e Egídio Romano); b. Deus é "parte" (a mais excelente) do objeto da metafísica (R. Kilwardby, Siger de Brabant, Henrique de Gand); c. Deus é *causa* do objeto da metafísica, o *ens commune* (Alberto Magno, Tomás de Aquino: ver *In Boeth. De Trinitate*, q. 5, a. 4).

A concepção do *subjectum* da metafísica por Tomás de Aquino permite situar a sua idéia da *participação* na convergência entre a correlação das noções transcendentais *Verum-Bonum* e a transcendência do *Esse* absoluto. A Verdade e o Bem e, correlativamente, a Inteligência e a Vontade do *Esse* divino designam, do ponto de vista metafísico, a *causa* transcendente, conceptualmente inefável, do universo dos seres que, compreendidos na noção de *ens commune*, constituem o objeto próprio da metafísica. Do ponto de vista ontológico, o *subjectum* da metafísica tem, pois, o seu âmbito definido pela totalidade dos seres finitos formalmente enquanto seres (*entia ut entia*) que subsistem na dependência causal do *Esse* infinito. Há, pois, uma participação *formal* dos seres no Ser enquanto noção universalíssima (*ens commune*), e uma participação *causal* dos seres existindo concretamente (*esse*) no *Esse* infinito e absolutamente transcendente. Esse duplo aspecto da participação na sua estrutura noético-ontológica pode ser ilustrado pelos dois caminhos da metafísica: a via *descensus* e a via *ascensus*. A via *descensus* parte da intuição do Absoluto, constitutiva da afirmação do ser no juízo, e traduz essa afirmação na constelação das noções transcen-

17. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. Und 14. Jahrhundert, nouv. éd.* ap. Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales, Leuven, Peeters, 1998. Note-se que, na terminologia medieval, *subjectum* corresponde ao moderno *objeto*.

dentais, que formam o núcleo primeiro de inteligibilidade de qualquer ser. A via *ascensus* parte da apreensão imediata do ser no mundo sensível e se eleva até a máxima universalidade do ser, traduzido no conceito do "ser enquanto ser" (*ens commune*).

No início da *via descensus* e ao termo da *via ascensus*, o Absoluto como *Ipsum Esse subsistens* é afirmado subsistindo *para além* (*epékeina*: é válida aqui uma analogia com a transcendência do Bem na *República* de Platão, *Rep.*, VI, 509 b 9-10) do discurso e da intuição, mas posto como condição absoluta de possibilidade de ambos, na qual se funda a *identidade na diferença* das noções transcendentais e a sua convertibilidade lógica: *omne ens est unum, verum, bonum; omne unum est ens etc...)*. Essa equivalência deixa, no entanto, aberta a questão de uma hierarquia entre as noções transcendentais, dando origem a modelos metafísicos distintos: primazia do *ens* (aristotelismo), do *unum* (plotinismo), do *verum* (agostinismo), do *bonum* (platonismo, dionisismo). Do ponto de vista da *via descensus*, a participação é pensada segundo a diferença das noções transcendentais: o *unum* absoluto participado pelo unum *relativo*, o *verum* absoluto participado pelo *verum* relativo, o *bonum* absoluto participado pelo *bonum* relativo, dentro da estrutura fundamental de participação dos *esse* relativos no *Esse* absoluto[18].

Na perspectiva da via *ascensus*, levanta-se a questão em torno do último passo a ser dado na subida para o Absoluto. Diversas soluções são propostas:

a. o caminho da subida penetra na esfera do Absoluto, obedecendo à mesma lógica que o impeliu através dos seres finitos. Nesse caso o Absoluto é compreendido na noção de *ens commune*, que passa a ser o fecho unívoco do sistema da metafísica, assim como o pensaram Duns Scot, F. Suárez e a numerosa posteridade de ambos[19];

b. a noção de *ens commune* perde seu referente real, e a metafísica deixa de ser uma ciência. O movimento de ascensão para o Absoluto

---

18. O tratado sobre Deus no início da *Summa Theologiae* (q. 2-26) oferece-nos uma exposição clássica do discurso filosófico-teológico sobre o Absoluto à luz das noções transcendentais. Sobre as fontes históricas e a lógica interna desses textos, ver W. J. Hankey, *God in Himself*, Oxford University Press, reprint 2000.

19. Ver J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, e H. C. de Lima Vaz, A metafísica na modernidade, ap. *Escritos de filosofia III*, pp. 343-367.

perde toda significação, e o *ens commune* se reduz apenas a uma locução verbal: tal é a solução nominalista;

c. a ascensão detém-se no limiar do Absoluto, posto como infinitamente além dos seres finitos que podem ser conceptualmente apreendidos pela inteligência. O Absoluto, portanto, excede infinitamente os limites do conceito mais universal, o *ens commune*, que é o horizonte último dentro do qual começa e termina a atividade conceptualizante da nossa inteligência: *Illud quod intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens* (*De Veritate*, 1, 1). O *ens commune* é, pois, o ponto de partida da *via compositionis* (do universal ao singular) e o ponto de chegada da *via resolutionis* (do singular ao universal). É essa a solução inspirada na metafísica do *esse*, e segundo a qual a noção de *ens commune*, na sua máxima abstração, atesta a sua inadequação para compreender igualmente o *Esse* absoluto[20].

O passo para a frente da inteligência na direção do Absoluto cumpre-se na esfera do juízo e aí opera um tríplice movimento: a. um movimento de *negação*, pelo qual é removida do Absoluto toda perfeição limitada e, como tal, conceptualizável; b. um movimento de *afirmação*, pelo qual o Absoluto é afirmado como Absoluto do existir (*Ipsum Esse subsistens*) ao se revelar na intuição protológica que acompanha o juízo mais simples: *o ser é*; e o reconhecimento da causalidade transcendente do Absoluto. A posição transconceptual do Absoluto como *Esse* subsistente permite afirmá-lo como causa eficiente, criadora do conteúdo *real* do *ens commune*, ou seja, da totalidade dos seres finitos. O Absoluto é, portanto, causa *eficiente* do *subjectum* da metafísica — a totalidade dos seres compreendida sob o *ens coimmune* — e causa *final* do discurso da inteligência no seu proceder metafísico, orientado necessariamente para a posição do Absoluto de existência. Tal nos parece a interpretação mais compreensiva do ensinamento de Tomás de Aquino nas célebres questões do comentário ao *De Trinitate* de Boécio onde, numa ordem de crescente intensidade

20. Sobre os três modelos medievais da metafísica, do ponto de vista do teocentrismo, ver A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik*, pp. 413-421; sobre a concepção de Tomás de Aquino, *ibid.*, pp. 200-222, e ainda JAN AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 112-158.

gnosiológica, o Aquinatense distingue a *abstractio* (ciências), a *separatio* (metafísica) e a *divina scientia* (teologia) como término de todo discurso humano (*In Boeth. De Trinitate*, q. 5, a. 3; q. 6 a. 1). Nossa inteligência, em sua destinação profunda para o conhecimento do Absoluto, adota, pois, três procedimentos em ordem a alcançar algum conhecimento do termo necessário da sua tendência: a negação, a afirmação e a causalidade (*Summa Theol.*, Ia., q. 8, a. 3).

A estrutura transcendental da *participação* pode ser considerada, pois, sob duas perspectivas distintas: a perspectiva do *verum* e a perspectiva do *bonum*. A participação na perspectiva do *verum* é pensada na ordem da causalidade *formal*, ou seja, da necessidade intrínseca da *essência* que, como tal, participa da Idéia na Inteligência infinita. Na perspectiva do *bonum*, a participação é pensada na ordem da causa *final*, ou seja, da livre ordenação com que o *esse* participa da Liberdade infinita. Desta sorte a noção do *ens commune*, compreendendo a totalidade dos seres finitos e, como tal, *subjectum* da metafísica, deve ser entendida segundo a dupla perspectiva de participação dos seres finitos ao Criador: participação à Verdade pela sua *essência*, e participação à Bondade pelo seu *fim*.

A participação sob o signo do *bonum* exprime, portanto, a relação *real* de dependência dos *esse* finitos ao *Esse* subsistente na ordem da causa *final*. Seu termo é, por conseguinte, a Vontade divina como infinita reflexividade do *Esse* absoluto sobre a perfeição da própria essência. Do abismo dessa infinita imanência emerge, infinitamente livre, a comunicação da Bondade da qual irão participar os *esse* finitos. Portanto, não é por indigência, mas por superabundância de Bondade que o Bem infinito se comunica *ad extra*, verificando-se aqui o axioma neoplatônico freqüentemente comentado na tradição medieval: *Bonum est diffusivum sui*.

Como antes já se notara, foi justamente no contexto da metafísica do Bem que a noção de participação recebeu sua expressão clássica e foi transmitida à Idade Média e à teologia cristã. O fio histórico da reflexão sobre o Bem parte de Platão e atinge em Plotino seu termo no pensamento antigo (*Enéadas*, VI, 9: *sobre o Bem ou o Uno*). O ensinamento plotiniano rompe definitivamente com o dualismo gnóstico e maniqueu e terá uma influência decisiva na evolução intelectual e espiritual de

Santo Agostinho. À luz, entretanto, da tese de Plotino sobre a absoluta universalidade do Bem, o antigo problema do *mal* ressurge com nova força. A solução plotiniana é uma solução de compromisso. O *mal* não é uma realidade positiva, mas comparece como uma face da *matéria* que é um *não-ser*, resultado de uma queda da Alma (*psyché*), terceira hipóstase da trindade plotiniana[21]. O *mal* só pode ser, portanto, uma "privação" (*stéresis, En.*, I, 8, 11, 1) que não interfere na universalidade do Bem, idêntico ao Ser (*omne ens est bonum*). Essa contribuição decisiva de Plotino para a metafísica do Bem é acolhida pelo criacionismo cristão e transmitida à Idade Média sob a égide de Santo Agostinho e da tradição do neoplatonismo representado por Boécio e pelos escritos pseudodionisianos, estes refletindo o ensinamento do neoplatônico Proclo, que o *Liber de Causis* ajudará a difundir.

Tomás de Aquino receberá essa tradição e a integrará na estrutura teórica da metafísica do *esse* que, sob esse aspecto, assumirá a forma de uma metafísica da *participação*. Como observamos anteriormente, foi o comentário ao *De Ebdomadibus* de Boécio[22] e a questão disputada sobre o Bem (*De Veritate*, q. 21) que introduziram a reflexão tomásica nessa ordem de problemas. Apoiado na estrutura axiomática, *more geometrico*, do texto de Boécio, Tomás de Aquino avançará com segurança para propor uma solução própria ao problema que o amigo de Boécio, o diácono Filipe, levantara, quando da leitura do *De Ebdomadibus*, e assim formulara: *modus quo substantiae in eo quod sint, sint bonae, cum non sint substantialia bona*, que pode ser interpretado: de que modo as substâncias, pelo fato de existirem são boas, não sendo a Bondade substancial? O problema, pois, que aqui se coloca é o da *participação* das substâncias que não são boas em razão de si mesmas naquela Substância que é a Bondade subsistente (*In de Ebdom.*, II, ed. Leonina, pp. 270-274), ou ainda, o problema de como pensar a *participação* da bondade relativa das substâncias finitas

21. Ver o estudo de DENIS O'BRIEN, Plotinus on Matter and Evil, ap. *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 171-195.

22. *De Ebdomadibus* (sete tratados) é o título de uma obra de BOÉCIO que não foi conservada. O texto comentado por Tomás de Aquino é o da resposta de Boécio às dificuldades levantadas por seu amigo, o diácono Filipe, quando da leitura daquela obra. A resposta de Boécio recebeu diversos títulos na Idade Média. Ver Ed. leonina, pp. 260-263.

na Bondade absoluta da Substância infinita (*In de Ebdom.*, IV, ibid., p. 280)[23]. Na questão 21 do *De Veritate*, Tomás de Aquino expõe mais amplamente as grandes linhas da metafísica do Bem à luz da noção de *participação*. O artigo 1 trata da distinção entre o *verum* e o *bonum* que conferem à relação do nosso espírito ao *esse*, como ato primeiro e fonte de toda perfeição, ou a perfeição da *essência* que aperfeiçoa a inteligência sob a razão da Verdade, ou a perfeição da *existência* que aperfeiçoa a vontade sob a razão do Bem. No artigo 2 é explicada a equivalência lógica das noções de *ens* e *bonum*. E no artigo 3, a prioridade que cabe a cada uma dessas noções segundo a razão que lhe é própria. O problema de Boécio é discutido nos artigos 4 e 5[24]. A perspectiva extrinsencista do texto boeciano, que ensina a simples dependência causal da bondade das substâncias finitas com respeito à Bondade infinita, é corrigida por Tomás de Aquino, que situa numa tríplice dimensão a bondade dos seres finitos: a. a partir do seu *esse*; b. a partir das suas propriedades (essência); c. a partir dos seus hábitos (fim); (*De Verit.*, q. 21, a. 2, ad 6m)[25]. O *esse* é, pois, o fundamento ontológico da bondade, pois é nele que reside a *ratio boni* (*De Verit.*, q. 21, a. 2, c.). É, pois, à luz do *esse* ou do existir que a questão 4 irá responder à pergunta: *Utrum omnia sint bona bonitate prima*. Trata-se de uma resposta cuidadosamente elaborada, na qual podemos distinguir a presença de duas influência; a. a *noética* aristotélica, da qual procede a noção de *forma*: os seres finitos são bons na medida em que são receptivos da *forma* de bondade, sendo então portadores da semelhança (*similitudo*) com a Bondade primeira, que é a causa eficiente de todo bem, verificando-se aqui o princípio *omne agens agit simile sibi*; b. a *ontologia* platônica, na medida em que as formas finitas de bondade referem-se à Bondade infinita como à sua causa exemplar (*De Verit.*, q. 21, a. 4, c. *in fine*)[26]. Uma tríplice razão

23. Sobre o comentário de Tomás de Aquino ao *De Ebdomadibus*, ver a exposição de RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality*, pp. 8-20. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet* II, q. 2, a. 1.

24. Ver RUDI TE VELDE, *op. cit.*, pp. 23-34

25. Ver RUDI TE VELDE, *op. cit.*, pp. 26-30

26. A relação de finalidade não é mencionada nesse texto, pois o que aqui está em questão são as razões pelas quais o ser finito deve ser dito *bom*. Ver RUDI TE VELDE, *op. cit.*, p. 32, n. 26.

causal envolve, portanto, o ser finito na sua condição de *ser bom*: a causalidade eficiente, a causalidade exemplar e a causalidade final. Manifesta-se, pois, na estrutura de bondade do ser finito uma circularidade dialética que parte do Princípio, tem sua forma no Exemplar e retorna ao Princípio que é o seu Fim. Essa a solução tomásica à questão de Boécio[27].

Esse entrelaçamento de causalidades permite a Tomás de Aquino reinterpretar o adágio neoplatônico *Bonum est diffusivum sui*, conhecido na Idade Média através do Pseudo-Dionísio. Formulado segundo o espírito do emanatismo neoplatônico, seria inaceitável pela teologia cristã. Aos olhos de Tomás de Aquino, porém, é lido na perspectiva da causa *final* e conjugado à sentença clássica de Aristóteles *Bonum est quod omnia appetunt* (*Et. Nic.* I, 1: o bem é o que todos desejam). A *diffusio* neoplatônica é então entendida a partir da infinita reflexividade e complacência da divina Bondade em si mesma, que polariza e ordena a si todo bem finito conforme a respectiva natureza (*In 1um. Sent*, d. 34, a. 2 ad 4m; *De Veritate*, q. 21, a. 1 ad 4m; *Summa Theol.*, I, q. 5, a. 4, ad 2m)[28]. A metafísica do Bem, em seu capítulo central, qual seja, a *participação* dos bens finitos enquanto bons na Bondade infinita, integra-se, pois, harmoniosamente na metafísica do *esse*. Verdade e Bem constituem, assim, o arcabouço conceptual da metafísica tomásica da *participação*. O *esse* finito se desdobra como *verdade* e *bem* e, como tal, retorna participativamente à Verdade e ao Bem no Primeiro Princípio (*Esse subsistens*)[29].

Na complexa mas rigorosa reflexão metafísica de Tomás de Aquino entrecruzam-se, como mostrou Jan Aertsen, "dois caminhos

---

27. Trata-se da correlação Princípio-Fim, presente tanto na teoria aristotélica das causas (a causa eficiente é primeira na ordem da *execução*, a causa final é primeira na ordem da *intenção*) quanto na concepção neoplatônica do êxodo-retorno. Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, Ia. q. 5, a. 4; q. 45, a. 4, e JAN AERTSEN, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin, ap. *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1991, pp. 143-160; ID., *Nature and Creature: Thomas Aquinas Way of Thought*, pp. 345-390.

28. JAN AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 299-303.

29. Ver a síntese magistral de B. WELTE, Thomas von Aquin über das Gute, ap. *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg B., Herder, 1965, pp. 170-184; e RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality*, p. 34.

de pensamento": o caminho da *natureza*, que segue um roteiro aristotélico, e o caminho da *criatura*, cujo roteiro é cristão, com sensível influência neoplatônica[30]. Seguindo o roteiro da *natureza*, a participação aponta para a transcendência absoluta do *Esse* subsistente, do qual os seres na sua totalidade, reunidos na razão do *ens commune*, recebem o *esse* participado segundo a tríplice relação da causa eficiente, exemplar e final. Seguindo o roteiro da *criatura*, a participação é fundamento da predicação *analógica* entre o *Esse* subsistente participado (Deus) e os *esse* participantes (criaturas). A estrutura da predicação analógica requer que o *modo* de significação (*ratio entis, unius, veri, boni*) seja predicado primeiramente (*in ordine inventionis* ou a partir do conhecimento sensível) dos *esse* finitos, mas que a *realidade* significada (*id quod significatur*) se predique primeiramente do *Esse* subsistente (Deus) como Causa primeira do *ens commune* e sujeito primeiro das noções transcendentais (*De Potentia*, q. 7, a. 7; *Summa c. Gentiles*, I, c. 34; *Summa Theol.*, Ia., q. 13, aa. 5, 6, 10[31]. A estrutura analógica da participação, na qual a realidade *significada* (*prima intentio*) tem finalmente primazia sobre a forma *lógica* (*secunda intentio*)[32], manifesta desta sorte o seu teor metafísico nas duas vertentes fundamentais: a *presença* inclusiva do Absoluto nos seres finitos e a

30. A obra de referência é a de JAN AERSEN, *Nature and Culture: Thomas Aquinas' Way of Thought*; ver sobretudo pp. 279-390.

31. Não é nosso propósito deter-nos aqui no problema da predicação analógica, dos mais discutidos na literatura recente. Baste-nos indicar a tese clássica de B. MONTAGUES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/B. Nauwelaerts, 1963. A questão adquiriu recentemente uma significação histórico-doutrinal com os estudos sobre a passagem de uma metafísica da analogia da noção de ser (Tomás de Aquino) a uma metafísica da univocidade da mesma noção (Duns Scot), passagem essa considerada por alguns autores como uma "refundação" da metafísica. A propósito, ver J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la Métaphysique*; ID., Différence ontologique et analogie de l'être, ap. B. Moisich, O. Pluta, *Philosophhia Medii Aevi* (Festschrift K. Flasch), Amsterdam/Philadelphia, B. P. Grüner, 1991, pp. 163-179; R. SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassisches Seinsverständnisses*, pp. 124-240; O. BOULNOIS, *Être et représentation*, pp. 223-291.

32. O aspecto lógico da predicação analógica foi particularmente estudado por R. MC INERNY, *The Logic of Analogy: An Interpretation of Saint Thomas*, The Hague, M. Nijhof, 1961; The Analogy of Names Is a Logical Doctrine, ap. *Being and Predication*, pp. 279-286.

sua *transcendência* radical expressa na tríplice causalidade: eficiente, exemplar e final[33].

Vemos, assim, que o problema *metafísico* da relação entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos ou, do ponto de vista *ontológico*, o problema primordial do uno e do múltiplo, analisados segundo a *via resolutionis*, encontram sua solução definitiva no paradigma criacionista. A leitura do criacionismo à luz da metafísica do *esse* permite situar as noções de participação e analogia, intrinsecamente relacionadas entre si (não há participação sem analogia ou analogia sem participação), no próprio centro da metafísica tomásica, aí fixadas como duas colunas de sustentação. A participação implica a *imanência* do Absoluto no relativo, a analogia postula a *transcendência* do Absoluto sobre o relativo.

A "refundação" da metafísica a partir de Duns Scot assinala o abandono da metafísica do *esse* e a adoção do modelo ontoteológico, segundo o qual o *ens commune* ou a noção universal de ser circunscreve Deus e as criaturas no mesmo espaço conceptual, ou seja, o espaço de um *sistema* construído sobre a base da univocidade lógica da noção de ser, dando-se aqui ao termo *sistema* a significação que irá adquirir na metafísica moderna[34].

A estrutura analógica da metafísica do *esse* segundo Tomás de Aquino estabelece, ao contrário, um hiato ontológico entre o Absoluto e os seres finitos. Aquele é afirmado *supra intellectum* (*In lib. de Causis*, VI, 6, 175, ed, Pera, p. 47), permitindo o desdobramento do múltiplo como pluralidade de seres finitos afirmados na sua identidade própria, mas mantidos nos vínculos da dependência causal, que assegura a unidade na pluralidade do *ens commune* e sua referência constitutiva ao Uno absoluto. Desse modo, a transcendência inobjetivável do Absoluto traduz o "excesso" (*hyperbolé*, para usar uma expressão platônica, *Rep.* VI, 509 c 2) do Ser que é absolutamente Uno e, como tal, Verdadeiro e Bom. Estando infinitamente além (*epékeina*, Rep., 509 b 9) dos seres finitos, permite-os existir, na sua

33. Ver as páginas clássicas de C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, pp. 467-602.

34. Ver o capítulo La nouvelle structure de la métaphysique, ap. O. BOULNOIS, *Être et représentation*, pp. 457-504.

autonomia, no hiato ontológico da *diferença*. Podemos, pois, afirmar que a metafísica tomásica constitui a única síntese conhecida entre a *participação* platônica, o *substancialismo* aristotélico e o *criacionismo* bíblico-cristão. É esse o terreno "impensado" no qual irá brotar uma das raízes mais vigorosas da modernidade.

Se a considerarmos do ponto de vista histórico-cultural, a imagem da participação respondeu, nas representações arcaicas do mundo, à necessidade de se garantir a *ordem* dos seres contra a ameaça do *caos*, distribuindo-os em escala ascendente e hierárquica para formar patamares distintos da realidade[35]. A transposição conceptual dessa participação imaginativa representou uma das mais profundas e decisivas mudanças no conhecimento da realidade pelo espírito humano. Tal transposição deu-se no apogeu da razão grega e foi obra de Platão. À representação no campo do imaginário sucede a transcrição *ideonômica*, ou seja, pela normatividade das Idéias, das ordens da realidade, representando um enorme avanço na evolução da cultura intelectual no Ocidente[36]. Como mostram inequivocamente a comparação do Bem com o sol visível, a alegoria da Caverna, a ascensão dialética do *Banquete* e outros textos, Platão estava plenamente consciente do caráter de simples instrumento conceptual da metáfora da subida para o inteligível. Assim também o entenderam Plotino, Santo Agostinho e toda a tradição antiga. É, pois, infundada a crítica de alguns idealistas modernos ao denunciar a contaminação pelo imaginário no esquema de subida para o inteligível na metafísica platônica[37]. Para usar a comparação de L. Wittgenstein, a escada da imaginação é necessária, mas deve ser abandonada nas proximidades do inteligível puro, onde apenas penetra a *nóesis*, a intuição intelectual, mas para exaurir-se também ela em face da absoluta transcendência do Princípio. O conhecimento do

35. Ver R. Brague, *La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, pp. 11-27.

36. Sobre o avanço representado pela descoberta platônica do paradigma *ideonômico*, ver Rudi te Velde, *Participation and Substantiality*, pp. 134-159, comentando Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, Ia., q. 44, a. 2 e textos paralelos.

37. Assim, por exemplo, Léon Brunschvicg em seu livro *La raison et la religion*, Paris, PUF, 1939. A propósito, ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*, São Paulo, Loyola, 2001, pp. 77-87.

Princípio nos é dado então pela mediação das formas da causalidade transcendental (eficiente, exemplar e final), segundo as quais podemos pensar a pluralidade dos seres finitos na unidade do ser enquanto ser (*ens commune*)[38].

No modelo ontoteológico adotado pela "refundação" tardo-medieval da metafísica, a participação *vertical* caraterística das metafísicas de inspiração platônica cede lugar, na ordem da prioridade ontológica, ao modelo de participação *horizontal*, que iguala na universalidade unívoca do *ens commune* o Absoluto e o relativo, o Infinito e o finito, Deus e as criaturas. Essa iniciativa teórica, inocente na aparência, teve, na verdade, as mais profundas conseqüências na evolução que deveria conduzir aos tempos modernos. Sem discutir aqui a intenção de Duns Scot visando traçar espaços autônomos respectivamente para a Teologia revelada e para a metafísica[39], é permitido pensar que a constituição do *sistema* da metafísica construído sobre a univocidade da noção de ser representou um primeiro e decisivo passo para o predomínio do modelo *horizontal* de participação, que virá a ser a estrutura básica do sistema simbólico da modernidade. Partindo, com efeito, da crítica à metafísica tomásica do *esse*, iniciada provavelmente por Robert Kilwardby[40], a construção sistemática da metafísica atingiu sua expressão mais rigorosa e aparentemente definitiva com Duns Scot, assinalando uma primeira inversão na relação de prioridade entre a participação *vertical* e a participação *horizontal*. A primeira é estruturada pela participação dos *esse* no *Esse* subsistente, a segunda pela participação dos *esse* e do *Esse* no *ens commune*. De Platão a Tomás de Aquino, a prioridade ontológica cabe à estrutura *vertical* da participação: o topo da hierarquia ontológica do universo abre-se para a radical transcendência do Absoluto, incircunscritível pela razão conceptualizante, mas pensável como Bem (Platão), como Uno (Plotino), como Verdade (Agostinho), como *Esse subsistens* por Tomás de Aquino. Para o Aquinatense, a analogia é a forma

38. Ver JAN AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 387-395.

39. Ver O. BOULNOIS, *Être et représentation*, pp. 471- 504.

40. Ver A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik*, pp. 229-234; J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 394-395.

lógica dessa hierarquia ontológica. Com o advento do modelo ontoteológico da metafísica, a prioridade passa para a estrutura *horizontal* da participação, uma vez que a univocidade do conceito de ser abarca todos os seres, incluindo-se Deus, na unidade do *subjectum* da metafísica: o ser enquanto ser (*ens ut ens*). É verdade que, no pensamento escotista, o modelo de participação *vertical* tem o seu lugar com a distinção fundamental entre Deus, o Criador, e as criaturas, e com a distinção entre os seres criados, organizados em escala ascendente segundo a perfeição da sua essência. Estamos, porém, diante de um dualismo entre a metafísica da univocidade do ser e a teologia da criação, ou entre a participação *vertical* e a participação *horizontal*, sendo que a esta caberá finalmente a primazia. Com efeito, no sistema simbólico da modernidade, a participação *vertical* tende a desaparecer, na medida em que o horizonte da *imanência* torna-se, para o homem moderno, o único horizonte englobante de toda a realidade. Esse predomínio do modelo de participação *horizontal* é ratificado pelas formas de racionalidade que se impõem a partir do século XVII e que têm como paradigma a racionalidade matemática.

Desta sorte, a matemática substitui a metafísica como *scientia rectrix* da razão moderna. Obedecerá essa substituição a uma lógica inerente à própria natureza do novo tipo de razão? É essa uma questão a ser discutida. Como quer que seja, o fato é que a neutralidade axiológica da razão matemática levanta diante do homem moderno um dos seus desafios mais dramáticos. A densa rede simbólica que envolve o enorme corpo, em contínuo crescimento, da cultura *material* do mundo moderno é formada pelo entrelaçamento de múltiplas formas de racionalidade, teóricas, práticas e técnicas. Essas, por sua vez, continuamente se diferenciam, consagrando o triunfo da especialização e a aparente obsolescência das grandes visões sinóticas estruturadas segundo o modelo da participação *vertical*. Com efeito, o predomínio das racionalidades construídas segundo o modelo *horizontal* de participação, e cujo padrão de racionalidade é a racionalidade matemática, implica uma reorganização da realidade na forma de modelos abstratos que, submetidos a complexos procedimentos de verificação e devidamente comprovados, passam a traduzir, numa

sucessão rigorosamente homogênea de "casos", determinado aspecto da realidade[41].

A indiscutível eficácia operacional desse procedimento provocou uma gigantesca transformação das condições materiais da vida humana e do próprio universo "objetivo" nos últimos quatro séculos. Mas a esse lado brilhante da moeda corresponde o outro mais escuro. O paradigma fundamental do modelo de participação *horizontal* é o todo quantitativo, no qual as partes são homogêneas à natureza do todo e, como tais, sempre potencialmente divisíveis[42]. Ora, até o presente pelo menos, não foi demonstrado que o espírito humano possa conviver com essa forma avassaladora de "mau infinito" (Hegel) representada pela multiplicação incessante de objetos dentro do mesmo padrão técnico. Aqui reside, sem dúvida, uma das causas do "mal estar da modernidade"[43], provocado, entre outros, por dois importantes fenômenos, nascidos ambos do predomínio do modelo *horizontal* de participação: em primeiro lugar, o processo linear cumulativo seguido pela razão operacional ou instrumental, que é incapaz, por si mesma, de avaliar, ordenar e hierarquizar em termos de valores autenticamente humanos seus próprios produtos. Esses permanecem submetidos ao único valor exatamente adequado à homogeneidade da participação *horizontal*: o valor econômico. A venalidade universal tornou-se o padrão de conduta mais difundido no mundo das relações humanas que tecem o dia a dia do homem moderno. Em segundo lugar, a inviabilidade biológica, psicológica e cultural da igualdade universal suscitou o aparecimento de formas de participação segundo o modelo *vertical*, a partir do próprio projeto de leitura *horizontal* da realidade segundo os códigos da racionalidade matemática. Essas formas possuem a caraterística de estarem estruturalmente ligadas ao múltiplo quantitativo, ao qual devem proporcionar uma expressão

---

41. Esse é, com efeito, o modelo de participação *horizontal*, no qual toda uma classe de fenômenos é igualada na participação ao mesmo modelo e, em instância mais geral, à mesma lei e à mesma teoria.

42. O fato de se manifestarem descontinuidades fundamentais no mundo físico, na energia (*quantum*), no espaço (*longitude mínima*), no tempo (*duração mínima*), não modifica a natureza da continuidade matemática, pois tais descontinuidades referem-se a operações de medida e supõem, por conseguinte, um fator *qualitativo*.

43. CHARLES TAYLOR, *Le malaise de la modernité* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1994.

teórica unificada. Tais se apresentam o Eu transcendental na filosofia, o Estado na teoria política, a Comunidade na teoria ética, o Mercado na teoria econômica, e ainda os pólos considerados, por sua própria natureza, unificadores universais do múltiplo: a Razão operacional, a Ciência, o Progresso. No entanto, essas formas de participação *vertical* não se elevam a um nível de *transcendência* ontológica sobre a *imanência* da história, onde a participação *horizontal* é arrastada pelo fluxo da sucessão temporal que, afinal, volta a tudo igualar no abismo sem fundo do passado.

No intento de buscar uma das raízes da modernidade, remontamos à doutrina medieval da *participação* e refletimos sobre a oposição entre a metafísica tomásica do *esse* e as matafísicas tardo-medievais do *ens*. Dessa oposição cresce a raiz que estenderá seus ramos por toda a imensa árvore simbólica da modernidade, aí multiplicando problemas que permanentemente nos desafiam: participação cultural (esfera do saber), participação política (esfera da representação), participação jurídica (esfera dos direitos), participação econômica (esfera das necessidades) e outras. É sabido que essas múltiplas formas de participação que constituem a noosfera da modernidade entrelaçam-se numa rede de diferentes racionalidades que aprisiona a vida cotidiana, sobretudo se essas racionalidades concretizam-se em tecnoburocracias que acabam sendo o órgão normal de operar das instituições. Uma saída dessa prisão seria encontrada, segundo Charles Taylor[44], no valor da *autenticidade* como valor tipicamente moderno. Convém, no entanto, perguntar-se se o horizonte da intersubjetividade e do diálogo, descritos por Taylor, seriam suficientes para libertar a autenticidade do risco do subjetivismo. A questão de uma Transcendência meta-histórica acaso não se põe aqui como referência última das atitudes de autenticidade? Eis uma questão inevitável para quem descobriu nas querelas metafísicas da Idade Média a primeira raiz do problema moderno da *participação*.

---

44. Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 25-38; 87-97.

Capítulo 13

ORDEM E FINALIDADE

I.

No limiar desse último capítulo, convém retomar brevemente o fio do nosso discurso, a fim de que tenhamos diante dos olhos a ordem dos conceitos até aqui seguida e a seqüência dos estágios da metafísica do *esse* que estamos percorrendo. A questão fundamental que subjaz a todo o nosso itinerário é a questão-fonte do pensamento filosófico, e da qual nasceu a metafísica: a questão do *uno* e do *múltiplo.* Pensamos que essa questão está igualmente no fundo do sistema simbólico da modernidade e dos seus problemas, e fomos buscar num momento histórico privilegiado, a crise do século XIII, alguma luz para iluminar os termos reais dos problemas modernos. O itinerário que percorremos estudou essa questão primeiramente na esfera do *Esse* ou *Existir* absoluto, que se manifestou a nós como horizonte último da intuição protológica que acompanha necessariamente o mais elementar dos juízos: *alguma coisa é.* No primeiro estágio discorremos sobre o *Esse* como reflexividade absoluta ou unidade subsistindo absolutamente em si mesma: *Ipsum Esse subsistens.* O segundo estágio mostrou-nos que a reflexividade absoluta do *Esse* implica a expressão da sua plenitude absoluta de ser, o que levou-nos a pensá-lo como Inteligência infinita, cuja riqueza se traduz para nós, segundo a dialética da *identidade na diferença,* como pluralidade infinita das Idéias na unidade do Ato intelectual único, que a tradição designou com o nome de *Verbo.* A reflexão sobre a pluralidade das Idéias mostrou-nos a sua diferenciação ordenada na forma das chamadas *noções transcendentais,* atribuídas primeiramente, e segundo a sua própria natureza, ao *Esse* subsistente: Ser, Unidade, Verdade, Bondade. Esse foi nosso terceiro estágio na esfera do *Esse* absoluto. Finalmente, a reflexão sobre as noções transcendentais encaminhou-

nos para o quarto estágio, no qual procuramos pensar a unidade na diferença entre Inteligência e Vontade com que o *Esse* subsistente se revela como Vida e Atividade em si e para si.

A continuação do nosso itinerário na esfera dos *esse* finitos não se deu por uma dedução *a priori*. Com efeito, a intuição protológica do *esse*, nosso ponto de partida, abriu-se em duas direções ou descobriu dois horizontes: a direção ou o horizonte do *Esse* absoluto e subsistente e a direção ou o horizonte dos *esse* relativos e finitos. Essa segunda direção e esse segundo horizonte são simultâneos ou co-presentes no ato da intuição à direção e ao horizonte do *Esse subsistente*. Os *esse* finitos e múltiplos apresentam-se imediatamente na experiência da nossa própria finitude e do nosso estar-no-mundo. Uma separação ontológica radical entre as duas esferas nas quais o *esse* é intuído levar-nos-ia de volta ao monismo parmenidiano ou ao materialismo. Ora, o monismo foi definitivamente ultrapassado por Platão na dialética das Idéias no *Sofista*, e o materialismo pela teoria das Idéias no *Fédon*. A admissão do *múltiplo* e sua compatibilidade com o *uno* escrevem, portanto, o primeiro capítulo da ontologia[1]. No interior dessa dialética nós mesmos nos situamos como inteligências finitas mas irremediavelmente confrontadas, através do ato primordial da afirmação, com a presença, no duplo horizonte da nossa intencionalidade noética, do *Esse* absoluto e dos *esse* relativos. A passagem à esfera dos *esse* finitos impunha-nos, em primeiro lugar, articular os dois horizontes do *esse* num caminho entre os precipícios do monismo e do materialismo. Tal foi a tarefa do nosso primeiro estágio na esfera dos *esse* finitos, e julgamos cumpri-la pensando a relação entre o *Esse* infinito e os *esse* finitos através da noção de *criação*. Mas o vir à existência dos seres criados levou-nos a um novo campo de reflexão: como pensar a unidade intrínseca dos seres criados e sua inteligibilidade própria de sorte a distinguirem-se ontologicamente do Criador? Tal o objeto do nosso segundo estágio, no qual refletimos sobre o problema clássico da essência e da existência para concluir pela primazia inteligível do *esse* (existência) e pela sua articulação dialética com a essência na forma de uma distin-

1. Remetemos ao nosso texto A dialética das Idéias no *Sofista*, ap. *Escritos de filosofia VI: Ontologia e história*, São Paulo, Loyola, 2001, pp. 13-55.

ção *real* entre os dois co-princípios do ser finito concreto. Estabelecido o *esse* finito na sua inteligibilidade intrínseca como síntese de essência e existência, era necessário, para atender à exigência da distinção entre o *Esse* infinito e os *esse* finitos, retornar ao *Esse* infinito a partir dos *esse* finitos para mostrar o vínculo inteligível que os une numa dialética da *diferença* que preserve a *identidade* relativa com que ambos se manifestam na intuição protológica inicial. A categoria que nos permitiu pensar esse vínculo entre os *esse* finitos e o *Esse* infinito foi a categoria platônica de *participação* que, na sua transposição para a metafísica do *esse*, foi considerada na sua tríplice estrutura causal: *eficiente* (ordem do Ser), *formal* (ordem da Verdade), *final* (ordem do Bem).

Até aqui chegou nosso itinerário. Resta-nos agora refletir sobre os últimos aspectos da *ontologia do ser finito*, e que iremos considerar segundo as duas categorias da *ordem* e da *finalidade*. Serão esses os nossos terceiro e quarto estágios. Em primeiro lugar cabe-nos investigar o estatuto ontológico do *esse* finito na ordem da *essência* enquanto potência ordenada ao ato do *esse*. Os seres finitos recebem a sua *identidade* e subsistem na *diferença* ou alteridade que os distingue entre si segundo a *essência* própria de cada um. Como tais, eles podem inter-relacionar-se e integrar-se teleologicamente na *ordem* de um mesmo universo.

Sabemos que as linhas fundamentais da ontologia do ser finito começaram a ser traçadas por Platão com a teoria das Idéias e o paradigma da *méthexis*. Aristóteles as desenvolveu, distinguindo um plano *lógico*, no qual se formula a doutrina das Categorias, e um plano *ontológico*, que contém a doutrina da substância (*ousía*) e dos acidentes e a ordenação teleológica do universo ao Primeiro Motor. A perspectiva ontológica é desenvolvida por Plotino[2], por Proclo[3] e no neoplatonismo cristão do Pseudo-Dionísio[4], dentro do modelo hierárquico do universo.

---

2. Ver D. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975 e Id., The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus, ap. *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 66-81.

3. Ver W. Beierwaltes, *Proclo: i fondamenti della sua Metafisica* (tr. it.), Milano, Vita e Pensiero, ²1990.

4. A obra de referência é a de René Roques, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denis* (Théologie, 29), Paris, Aubier, 1954.

Sob esses vários aspectos — teoria das Idéias, categorias, doutrina da substância, estrutura hierárquica do universo —, o tema da ontologia do ser finito é transmitido à Idade Média latina, incorporando ainda o neoplatonismo de Avicena, o platonismo de Avicebron e o aristotelismo de Averróis. Esse complexo bloco doutrinal é, por sua vez, submetido a um discernimento crítico segundo o critério do criacionismo bíblico-cristão, vindo assim a integrar-se na metafísica tomásica do *esse*.

Para Tomás de Aquino, com efeito, a estrutura inteligível do ser finito se constitui segundo a medida da inteligibilidade primeira do *esse* como "ato dos atos e perfeição de todas as perfeições" (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9m). Sob o padrão dessa medida, ela pode ser analisada em seus aspectos fundamentais: lógico, metafísico, ontológico e teleológico. Sendo o *esse* como *actus essendi* a perfeição mais íntima, que mais profundamente penetra no ser, pois se comporta como *forma* com respeito a todas as outras perfeições que nele há (*C. Gentiles*, I, c. 23; *Summa Theol.*, Ia., q. 7, a. 1 c.; q. 8, a. 1, c.), todos os aspectos que resultam da análise da estrutura do ser finito referem-se ao *esse* como fonte primeira da sua inteligibilidade[5].

Lembremo-nos de que a oposição primordial do uno e do múltiplo manifesta-se inicialmente a nós na própria experiência sensível. Nela o múltiplo não se apresenta como multidão caótica, indistinta e confusa, mas surge como múltiplo ordenado segundo uma escala de distinção dos indivíduos entre si e das classes que reúnem os indivíduos numa primeira forma de unidade. Essa pluralidade distinta de indivíduos e classes é, por sua vez, circunscrita pela nossa razão dentro da noção universalíssima de *ser* (*ens commune*).

A universalidade lógica do *ens* suscita, por sua vez, duas interrogações: a primeira de natureza *metafísica*, a segunda de natureza *gnosiológica*. A primeira tem por objeto a origem *real* do múltiplo distinto: qual a causa da distinção entre os seres? A segunda dirige-se ao tipo de correspondência que deve vigorar entre a estrutura real

5. Eis porque, na terminologia que adotamos, o Ser infinito e absoluto deve ser dito propriamente *Esse*, sendo nele idênticas *essência* e *existência*. O ser finito é dito analogicamente *esse* na medida em que tudo o que é dele predicável, segundo a essência ou as propriedades, o é em virtude do ato onipresente do *existir* (*esse*). O *esse*, pois, não é uma *parte* do ser finito, mas é o *todo*, significado na sua razão formal de *existente*.

dos seres distintos como indivíduos e como classes e as formas lógicas com que são transcritas no nosso conhecimento, unificadas na forma mais universal do *ens commune*. Essas duas interrogações, convém lembrá-lo, estão já presentes no primeiro grupo temático em torno do qual se constituiu o saber filosófico na Grécia. Receberam, então, duas respostas fadadas a se tornar paradigmáticas. Segundo Platão, a distinção entre as coisas no universo sensível procede de um tríplice concurso causal: das Idéias como exemplares, do Demiurgo como causa agente, do substrato informe (*chóra*) como receptáculo (*Timeu*). Por sua vez, a distinção das Idéias entre si subsiste *ab aeterno*, devendo elas sua cognoscibilidade, essência e existência à Idéia suprema do Bem (*Rep.*, VI, 509 b c-d). Para Aristóteles, a distinção entre os indivíduos no domínio do sensível provém da limitação da forma (*eidos* ou *morphê*) pela matéria primeira (*hýle*) na qual é recebida, e se explica pela contrariedade dialética desses dois princípios na gênese da substância segundo a sua natureza (*phýsis*, *Fis.*, liv. I). O problema do vir-a-ser e da corrupção não se coloca, porém, no domínio das "substâncias separadas" (*ousíai choristaí*), tendo elas em si mesmas a razão do seu eterno existir (*Met.* VII [*dzetha*], 17, 1041 a 6- b 33). Os paradigmas platônico e aristotélico deram origem, por sua vez, sob o ponto de vista *gnosiológico*, às duas grandes teorias do conhecimento que dominaram o pensamento medieval. Platão, como é sabido, admite um isomorfismo entre os graus do conhecimento e os níveis da realidade, exposto plasticamente na conhecida comparação da linha (*Rep.*, VI, 509 d 6- 511 e 6). Presente no neoplatonismo e subjacente à concepção da verdade em Santo Agostinho, o paradigma platônico foi difundido e discutido no século XIII, tendo como referência a já citada obra *Fons Vitae* de Avicebron (Salomão Ibn Gabirol), traduzida do árabe para o latim no século XII[6]. O isomorfismo entre as formas *lógicas* e as formas *reais* implica, por sua vez, uma correspondência estrita entre as distinções nas duas ordens. Já o paradigma aristotélico tem origem na crítica do Estagirita à teoria

6. Ver C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, pp. 187-212; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 60-73; A. de Libera, *Filosofia medieval*, pp. 202-210.

platônica das Idéias. Afirmando, de um lado, a imanência da *forma* na *matéria* e, de outro, a imaterialidade do ato do conhecimento intelectual, Aristóteles estabelece uma distinção fundamental entre o *modo de ser* do objeto do conhecimento, ou seja, a imanência da forma na matéria constituindo a substância primeira existente (*sýnolon, tóde ti*), e o *modo do conhecimento*, no qual a forma é abstraída pelo intelecto agente para constituir o conceito universal (*tò kathólou*). Em outras palavras, a concepção aristotélica distingue (para usar a terminologia escolástica) entre o *id quod cognoscitur* (o objeto conhecido) e o *modus quo cognoscitur* (as formas lógicas segundo as quais o objeto é conhecido).

Tal a herança metafísico-gnosiológica que é recebida nos séculos XII e XIII pela teologia cristã. Em sua seqüência desenha-se um vasto arco de questões, no qual situam-se opções filosóficas e correspondentes visões teológicas que irão formar o campo das controvérsias em fins do século XIII. Eis aqui um elenco das questões que serão intensamente discutidas, várias das quais já estudamos anteriormente:

a. questões de metafísica e antropologia: distinção entre o Deus criador e o mundo criado (refutação do panteísmo); criação imediata *ex nihilo* e causalidade universal de Deus; liberdade da criação e eternidade ou temporalidade do mundo; universalidade da matéria e origem da distinção entre os seres criados; teoria do intelecto agente único e refutação do chamado monopsiquismo averroísta; pluralidade ou unicidade da forma substancial na mesma substância; primazia respectiva da inteligência ou da vontade[7];

b. questões de gnosiologia e epistemologia: o exemplarismo ou teoria dos arquétipos das essências criadas na mente divina; o problema da origem das idéias em nossa mente, por iluminação ou abstração; isomorfismo entre as estruturas da realidade e os conceitos universais, ou distinção entre o *modus rei* e o *modus mentis*; natureza da ciência e estatuto da teologia como ciência[8].

---

7. Uma discussão dessas questões, com abundante documentação, encontra-se na obra já citada de CLAUDE TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIIIème siècle*.

8. Sobre essa última questão, ver o estudo clássico de M.-D. CHENU, *La théologie au XIIIème siècle*, Paris, Vrin, ²1957.

II.

A primeira parte do presente capítulo deve percorrer, pois, o estágio *ontológico-formal* da metafísica do *esse* na esfera do ente finito. Nele temos diante de nós duas questões: a origem da distinção entre os seres finitos e as formas lógicas com que nossa inteligência os exprime. A primeira questão é de natureza *metafísica.* Os autores medievais a discutem em dois níveis: a. o nível da distinção entre as essências, na medida em que são receptivas do ato de existir (*esse*) e constituem a pluralidade ordenada dos seres; b. o nível da distinção entre os indivíduos na unidade da espécie, constituindo a pluralidade numérica dos seres materiais. A segunda questão apresenta uma natureza *lógico-gnosiológica*: como se ordenam logicamente as formas abstratas com que nossa razão traduz a estrutura inteligível dos seres materiais concretos e que relação vigora entre essas formas e a realidade?

Tomás de Aquino tratou dessas duas questões à luz da metafísica do *esse*, que brilhou para ele já desde o início de sua atividade docente. Atesta-o o opúsculo *De Ente et Essentia* (entre 1252 e 1256). Seguindo o roteiro desse opúsculo, podemos supor que a atenção do jovem mestre dominicano voltou-se primeiramente para o problema *lógico-gnosiológico* da significação dos nomes *ser* e *essência,* da sua atribuição às substâncias e acidentes, e da sua relação às intenções lógicas: gênero, espécie e diferença. Em seguida passou a ocupar-se com a questão *metafísica* da distinção entre os seres finitos nos dois níveis: a. distinção das essências na pluralidade ordenada do universo e, b. distinção dos indivíduos na unidade da mesma espécie. O *De Ente et Essentia* é, ao mesmo tempo: a. uma introdução à *ontologia* segundo a tradição aristotélica que enumera os três gêneros primeiros do ser, ou seja, substâncias compostas, substâncias simples, acidentes, e os considera segundo as diferentes significações que lhes cabem, sob o ponto de vista seja das noções ontológicas fundamentais, o *ser* e a *essência,* seja das intenções lógicas do *gênero, espécie e diferença,* e, b. uma recuperação histórica dos termos tradicionais, *ens, esse, essentia, substantia, natura*, que está subjacente ao uso que Tomás de Aquino faz daqueles termos no seu opús-

culo[9]. Sendo embora um escrito de juventude, o *De Ente et Essentia* é o único texto no qual a metafísica e a ontologia tomásicas são expostas em seu teor estritamente filosófico. As posições adotadas aqui pelo mestre dominicano não sofrerão modificações em toda a sua carreira. Nelas encontra expressão definitiva a opção aristotélica que o acompanhará permanentemente, e que ele procurará harmonizar com elementos neoplatônicos e, sobretudo, com a tradição teológica[10]. Os capítulos IV e V podem ser considerados o *apex* metafísico do *De Ente et Essentia*. Neles Tomás de Aquino, ao tratar das substâncias simples, introduz a teoria da dupla composição nas substâncias criadas: da matéria e da forma nas substâncias materiais, e da essência e existência (*esse*) nas substâncias criadas ou finitas como tais. São assim colocados nos fundamentos da metafísica tomásica dois sintagmas fundamentais: a polaridade do ato e da potência estendida a todos os seres finitos na ordem da existência, e a posição do *esse* como ato primeiro ou "ato dos atos"(*actus actuum*). O capítulo V estabelece a hierarquia das essências, segundo a ordem descendente da atualidade do *esse*; a partir do *Esse* subsistente (*Ipsum Esse subsistens*) idêntico com sua essência (*cujus essentia est ipsummet suum esse*) e, ao mesmo tempo, Princípio ontológico ou fundamento da inteligibilidade dos seres finitos e Causa da pluralidade dos *esse*[11].

O problema da distinção das coisas (*de distinctione rerum*) é tratado por Tomás de Aquino no âmbito do problema da *criação* ou

9. Ver a introdução de A. de Libera, C. Michon na sua apresentação de *Thomas d'Aquin — Dietrich de Freiberg: le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, Paris, Seuil, 1996, pp. 15-36.

10. Ver A. de Libera, C. Michon, *op. cit.*, p. 63 n. 1.

11. Segundo a interpretação que julgamos mais provável, Tomás de Aquino não propõe aqui uma demonstração *formal* da existência de Deus, como sugerem C. Michon (*op. cit.*, p. 55, n. 3) e outros autores. O discurso tomásico situa-se no plano da estrutura ontológico-metafísica da realidade, tal como nossa inteligência a apreende (categorias de substância e acidente), e que exige uma fundamentação última *formal* (essência) e *causal* (*esse*) e, portanto, um Princípio último explicativo no qual essas duas faces do ser (*ens*) se identifiquem, para que o discurso não proceda *in infinitum*. As provas formais da existência de Deus só se exporão ao termo do discurso metafísico. Elas supõem no entanto — como sugere a própria possibilidade da pergunta Deus existe? — que a inteligência tenha já reconhecido os caminhos da realidade, e a necessidade, exigida pela coerência e consistência do discurso, da posição do Absoluto como seu termo necessário.

da origem radical do múltiplo[12]. A existência de naturezas distintas, imediatamente acessíveis à nossa experiência e dotadas de um princípio intrínseco de movimento, é evidência primeira que, segundo Aristóteles (*Fís.*, II, 1, 193 a 1-10; 184 a 16- b 14) seria ridículo querer provar. A pluralidade das naturezas é, pois, um *fato*. A explicação desse fato desdobra-se, por sua vez, em dois planos: a. o plano da *gênese* das naturezas distintas segundo a sua constituição intrínseca ou a sua essência; essa gênese explica-se pelas causas que concorrem para a produção de uma nova substância, conforme a análise de Aristóteles no primeiro livro da *Física*[13]. b. o plano da *criação* das naturezas que à sua essência acrescenta o seu *existir* como algo novo na comunidade dos seres (*novitas essendi*). Há, portanto, aqui a conjunção de duas causalidades: a causalidade *criadora* por parte do *Esse* absoluto e a causalidade *produtora* por parte das naturezas finitas[14]. Tomás de Aquino enfeixa em três teses principais a relação entre essas duas ordens causais: 1. só Deus como *Esse subsistens* é Criador no sentido estrito, pois só a Causa primeira pode fazer com que surja do *nada* o primeiro e universal efeito, o simples existir (*esse*; *C. Gentiles*, II, c. 21; *Summa Theol.*, Ia., q. 44, arts. 1 e 2; q. 45, a. 5; q. 65, a. 4); 2. como único Criador, o *Esse subsistens* não suprime mas fundamenta a causalidade segunda das naturezas na produção dos seus efeitos próprios, assegurando-lhes a dignidade de *causas* (*C. Gentiles*, III, cc. 66-67; *De Pot.*, q. 3, a. 7; *Summa Theol.*, Ia., q. 105, a. 5); 3. o agir das causas segundas participa intrinsecamente da ação criadora da Causa Primeira (*C. Gentiles*, II, c. 16; *De Pot.*, q. 3, a. 1; *Summa Theol.*, Ia., q. 45, a. 2). Essas teses constituem o núcleo metafísico da inteligibilidade dos *esse* finitos no plano do seu simples existir (*esse*). O *esse* inteligível assegura a inteligibilidade da essência ou natureza,

12. Os textos principais de Tomás de Aquino sobre a origem radical do múltiplo na *criação* são citados e comentados por CL. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^ème siècle*, pp. 41-65.

13. A essa análise aristotélica no plano dos princípios do movimento da "geração e corrupção" das substâncias materiais correspondem os procedimentos de análise dos componentes da estrutura elementar da matéria e suas interações na química e física modernas.

14. Ver RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, pp. 160-183.

confere ao ser finito a estrutura de *subjectum* ou ser *in se* (subsistência relativa) e determina seu lugar na comunidade dos seres (*De Pot.*, q. 7, a. 4, c.)[15].

A doutrina da criação e a primazia inteligível do *esse* permitem, pois, a Tomás de Aquino pensar a *distinção* entre os seres finitos e a *ordem* que entre eles deve reinar, na medida em que se apresentam como desiguais na escala das perfeições[16]. A pergunta sobre a origem transcendente da multiplicidade e distinção ordenada dos seres finitos pressupõe, por sua vez, a solução de duas questões preliminares:

1. na primeira é discutido e refutado o necessitarismo greco-árabe [*De Pot.*, q. 13, a. 15; *C. Gentiles*, I, cc. 81, 82, 83; III, c. 97 (sobre a Providência divina); *Summa theol.*, Ia., q. 19, aa. 3 e 4]. Nesses textos é explicada a distinção entre a necessidade *absoluta*, segundo a qual Deus quer a própria Bondade, idêntica com seu *Esse*, e a necessidade *hipotética* (*ex suppositione*), segundo a qual Ele não pode não querer o que livremente quer. Por conseguinte, é em virtude de seu livre querer, e não por necessidade absoluta, que a Causa primeira, inteligente e livre (Ia., q. 19, a. 3 ad 6m) é causa dos seres finitos;

2. a segunda questão formula-se a partir do axioma neoplatônico *ex uno nisi unum*, adotado por Avicena em sua teoria da processão das Inteligências e da produção do mundo material pela Inteligência inferior. A pertinência do axioma neoplatônico é longamente discutida por Tomás de Aquino na sua aplicação ao problema da origem dos seres finitos (*De Pot.* q. 3, a. 16 c.; *C. Gentiles*, III, c. 97; *Summa theol.*, Ia., q. 47 a. 1, c.). Ao recusar qualquer explicação que pressuponha causas intermediárias na criação, e ao mostrar a necessidade hipotética, do ponto de vista da causa *formal* dos seres criados, da criação *imediata* do múltiplo distinto e

15. Sobre a tríade *subjectum-essentia-esse* ver RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, pp. 200-206.

16. Convém ter presente que a questão aqui discutida é posta no terreno da inteligibilidade metafísica. Pergunta-se qual a *causa* da distinção entre os seres finitos enquanto *seres*. A resposta deve ser formulada nos termos de uma teoria das causas que, para Tomás de Aquino, é a teoria aristotélica que distingue as quatro causas: eficiente, formal, material e final.

ordenado, o Aquinatense pode celebrar no universo a expressão mais adequada da divina Bondade. Nele transluz a *unidade de ordem*, resultante da unidade intrínseca de cada ser e do seu lugar na escala dos seres (*De Pot.*, q. 3, a. 16, ad 1m; *Summa theol*, Ia., q. 47, a. 1, c.; q. 65, a. 2 c.).

A liberdade da criação e a criação imediata permitem a Tomás de Aquino responder às duas questões sobre a *distinção* e a *desigualdade* entre os seres finitos no seu proceder da Causa Primeira (*C. Gentiles*, II, cc. 39 a 45; *Summa Theol.*, Ia., q. 47, arts. 1 e 2). A *distinção* deve levar em conta a diferença entre a simples multiplicidade, que apenas exprime a divisão numérica entre os seres, e a multiplicidade, que introduz na distinção a alteridade *formal*, decorrente da *forma* ou perfeição de cada um. Ao referir à intenção da Causa Primeira a multiplicidade ordenada segundo a escala da perfeições como manifestação da Bondade infinita, Tomás de Aquino percorre e refuta, na *Summa contra Gentiles* (II, cc. 39 a 44), as teses opostas à metafísica finalista do *Bonum diffusivum sui* e à visão da ordem no universo. Nem o acaso (c. 39), nem a matéria (c. 40), nem a oposição das causas segundas (c. 41), nem a ordem dessas causas (c. 42), nem a introdução de formas distintas na matéria (c. 43), nem o mérito ou demérito das criaturas inteligentes segundo Orígenes (c. 44) podem explicar a distinção dos seres finitos. Segundo a profunda intuição que guia aqui o pensamento tomásico, é justamente a dialética entre a transcendência infinita do *Ipsum Esse subsistens* e a sua radical imanência de Criador nos *esse* finitos que explica a fantástica riqueza e diversidade do universo *real*. Ao *Esse* subsistente como *Verum* (sabedoria) e como *Bonum* (amor) deve ser assim atribuída a distinção e desigualdade dos *esse* finitos na escala das perfeições. Desta sorte, a *diferença* na *unidade* (*Summa theol.*, Ia., q. 47 a. 2 c.) faz brilhar a perfeição de todo o universo.

III.

Ao quarto e último estágio do nosso itinerário da metafísica do *esse* na esfera do *esse* finito atribuímos a denominação de *ontológico-*

real. Com efeito, nele tentaremos expor, à luz da estrutura *ontológico-formal* investigada no estágio anterior, a posição *real* dos *esse* finitos na ordem do universo, tanto do ponto de vista *estático* quanto do ponto de vista *dinâmico*. Nos estágios anteriores prevaleceu a consideração da causa *formal* (estágios 1 e 3) e da causa *eficiente* (estágio 2). No presente estágio a primazia é concedida à causa *final*. Supomos, com efeito, como hipótese inicial, que a significação mais profunda, e mesmo definitiva dos *esse* finitos, se dá através do movimento de *conversão* (se nos é permitido usar uma categoria neoplatônica), segundo a qual os *esse* finitos orientam-se para sua origem radical, o *Esse* infinito. No caminho lógico-dialético que estamos percorrendo, verifica-se assim, de alguma maneira, o axioma da teoria das causas: *Finis, etsi sit postremus in exsecutione est tamen prius in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causae* [o fim, ainda que seja o último na execução, é, porém, o primeiro na intenção do agente; e deste modo possui a natureza da causa (*Summa Theol.*, Ia. IIae, q. 1, a. 1, ad 1m)]. O ato da *criação* tem, primeiramente, como seu fim último o próprio Criador. Desde seu ponto de partida, na intuição protológica do *esse*, nosso discurso, como movimento *real* da inteligência, caminhou na direção do *Esse* absoluto posto imediatamente na afirmação primordial — o ser *é*. A consideração explícita do fim nesse quarto estágio obedece, pois, ao sentido apontado pelo vetor intencional que orientou desde o início nosso discurso.

Aqui sobretudo é necessário chamar a atenção do leitor para o nível epistemológico no qual nos situamos: o nível *metafísico*. A argumentação teleológica impõe-se necessariamente nesse nível. Ela é uma exigência fundamental para alcançarmos a plena inteligibilidade do *esse* finito na sua relação de *criaturalidade* com o *Esse* infinito, que se cumpre justamente na circularidade Princípio-Fim. Não se trata, pois, de discutir o princípio de finalidade na sua aplicação às ciências experimentais, questão que se situa em outro nível epistemológico.

A noção de *fim* na metafísica do *esse* é formulada no contexto da teoria aristotélica das causas e é intrinsecamente dependente da noção de *ordem*. A ordem do universo resulta da inter-relação das causas segundo a natureza da causalidade própria a cada uma: *causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere* (as causas são causas

entre si, mas cada uma no seu gênero). Ensina Tomás de Aquino, retomando a tradição do intelectualismo antigo, que a mais alta perfeição que a alma pode alcançar é que nela se inscreva toda a ordem do universo e das suas causas (*De Veritate*, q. 2, a. 2, c.). Tal o último fim natural do homem segundo a filosofia.

É, pois, no espaço conceptual da noção de ordem que se exprime a estrutura ontológico-real do *esse* finito. Nesse sentido, ser *real* é ser *ordenado*. A perda de realidade do ser está em proporção direta com a *desordem* que nele se instala. A representação da *ordem* é pressuposta como condição fundamental de possibilidade à nossa primeira percepção do mundo exterior e aos nossos primeiros ensaios de experiência interior. A desordem absoluta é impensável e, antes de mais nada, irrepresentável. Nossas estruturas cognoscitivas, qualquer que seja a explicação científica ou filosófica que para elas ofereçamos, mostram-se inicialmente em relação de homologia com a ordem das coisas. As diferentes concepções e representações da ordem exprimem interpretações distintas dessa homologia. Sabemos que dois grandes paradigmas presidem à interpretação da ordem: o paradigma *mítico* e o paradigma *racional*. Nas origens do pensamento filosófico na Grécia assistimos justamente à tentativa de transposição do paradigma mítico no paradigma racional. Qualquer que seja a leitura que se faça desse processo de transposição, é incontestável que o paradigma racional se define como expressão mais rigorosa (como *logos* demonstrativo) da realidade da ordem, e tal será o invariante permanente da sua história nesses vinte e seis séculos que nos separam dos primeiros filósofos gregos.

A homologia entre ordem real e ordem da razão conheceu, por outro lado, dois modelos interpretativos que podemos denominar *isomórfico* e *anisomórfico*[17]. O primeiro é o modelo platônico, o segundo, o modelo aristotélico. Eles acompanham toda a história da filosofia, mas é importante notar que a sua interpretação recebe um acento diferente na filosofia antigo-medieval e na filosofia tardo-medieval e moderna. Na primeira é a dimensão *metafísica* da cor-

17. No modelo anisomórfico vigora a distinção entre o *id quod cognoscitur* e o *modus quo cognoscitur*.

respondência ordem da razão = ordem da realidade que merece atenção maior. Na segunda a primazia cabe à dimensão *lógico-gnosiológica*. Nessa diferença exprimem-se, como veremos, os ideais de dois mundos de cultura.

A "unidade da ordem"[18] mostra-se, pois, na metafísica clássica, como matriz fundamental de inteligibilidade, sendo uma das formas de superação do dilema do uno e do múltiplo, pois a unidade na multiplicidade não pode ser senão a unidade da ordem.

Apresentemos agora um pequeno esboço histórico da noção clássica de ordem. O primeiro modelo da ordem que a história da filosofia conhece é igualmente o mais amplo e o mais grandioso, e o encontramos na metafísica platônica[19]. A ordem (*táxis*), para Platão, reina no domínio do *inteligível* (teoria das Idéias e metafísica do Bem, *Fédon* e *República*) e do *kosmos* (*Timeu*). Deve reinar na *pólis* (*República, Leis*) e no *indivíduo* (*Górgias, República, Fedro, Teeteto, Filebo*). Desta sorte, toda a realidade fica colocada sob o signo da *ordem*, e todas as suas partes são mantidas na unidade pelo mais belo dos vínculos: a analogia[20]. Aristóteles põe em relevo sobretudo a realização cosmológica da ordem e sua estrutura teleológica (*Fís.*, II, 8, 198 b 10- 199 b 33; *Met.*, XII [*lambda*] 10, 1075 a 11 – 1076 a 4). O fulcro da ordem aristotélica é a noção de natureza (*phýsis*), conceito essencialmente dinâmico e teleológico que, como tal, ordena o movimento nos indivíduos e no universo: "A natureza nada faz em vão (*máten*)" (*De partibus animalium*, 695 b 19; *Pol.* I, 1, 1253 a 9). A partir de Plotino[21], o neoplatonismo introduz uma mudança profunda no paradigma clássico da ordem. A ordem passa a ser pensada de acordo com o movimento circular da *processão* a partir do Uno e do *retorno* ao Uno. Tal o modelo que será recebido pela teologia cristã, sobretudo através da obra do Pseudo-Dionísio, sendo repensa-

18. Ver A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, p. 277.

19. Ver H. C. DE LIMA VAZ, A Ética socrático-platônica, ap. *Introdução à ética filosófica I*, pp. 98-108.

20. *desmôn kállistos...analogía*, *Timeu*, 31 c 2-4. Ver P. GRENET, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1949.

21. Ver o estudo já citado de D. O'MEARA, The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus, ap. *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 66-81.

do segundo a doutrina da *criação* e da ordenação dos seres criados para o Criador[22]. Mas o grande filósofo e teólogo da ordem em clima cristão é incontestavelmente Santo Agostinho, que fez desse tema objeto constante da sua meditação, desde o diálogo de Cassicíaco, *De Ordine*, até a visão grandiosa da ordem no universo e na história exposta no *De Civitate Dei*[23].

A longa e rica tradição do pensamento da ordem será acolhida por Tomás de Aquino e por ele integrada na metafísica do *esse*. Nesse sentido, a filosofia de Tomás de Aquino pode ser legitimamente caracterizada como filosofia da ordem[24]. Dentro, porém, da nossa perspectiva no presente ensaio, consideramos a noção de *ordem*, na seqüência dos estágios da metafísica do *esse*, como estágio final que nos leva ao termo do nosso itinerário. Dois pressupostos, explicitados por A. Forest[25], devem ser aqui mencionados. O primeiro refere-se à relação entre a *natureza*, na sua perfeição essencial e no seu agir específico, e a ordenação divina do universo. O segundo confronta a unidade da ordem com os problemas da contingência, do acaso e do mal. Quanto ao primeiro pressuposto, ele implica, segundo Tomás de Aquino, a consistência e autonomia das naturezas na ordem da sua essência e do operar por ela especificado. Fica, pois, excluída toda forma de ocasionalismo, e afirmada a causalidade própria das causas segundas. Os graves problemas do segundo pressuposto (sobre a contingência, o acaso e o mal) situam-se, para Tomás de Aquino, no horizonte mais amplo da doutrina da Providência. São amplamente tratados em numerosos textos (*De Pot.*, q. 3, a. 7; *C. Gentiles*, III, cc.

22. Esse esquema circular da ordem será adotado, como é sabido, por Tomás de Aquino na estrutura da *Summa Theologiae*. Ver Inos Biffi, Il piano della *Summa Theologiae* come scienza e come storia, ap. *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 225-312, e J.-P. Torrell, *La "Somme de Théologie" de Saint Thomas*, Paris, Cerf, 1998.

23. Ver H. C. de Lima Vaz, A ética agostiniana, ap. *Introdução à ética filosófica I*, pp. 177-197.

24. Ver A. de Silva-Tarouca, *San Tommaso oggi: tentativo di costruire una metafisica esistenziale dell'ordine*, Torino, Marietti, 1949; L. Elders, *La métaphysique de Saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique*, pp. 263-271. Convém observar que aqui temos em vista o conceito *metafísico* de ordem, e não a sua acepção político-sociológica.

25. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, pp. 285-301.

64, 65, 66, 67, 69; *Summa Theol.*, Ia., q. 103; q. 105, a. 5. Ao problema do mal é dedicada particularmente a questão disputada *De Malo*; ver também *C. Gentiles*, III, do cap. 4 ao cap. 15; *Summa Theol.*, Ia., q. 19 a. 9; qq. 48 e 49). A ordem e finalidade, que têm como pressuposto a consistência e autonomia relativa das *naturezas*, integradas pela sua essência e pelo seu operar, ou seja, pelo seu *esse*, na ordenação dinâmica do universo para o *Ipsum Esse subsistens*, permitem pensar o *acaso* e o *mal* como simples privação ou não-ser ou como deficiência de ser. *Acaso e mal* designam portanto, um hiato ontológico na finitude do universo e, no caso do *mal*, na finitude falível do livre-arbítrio nos seres racionais. Esse hiato pode ser caracterizado como ausência de um concurso normal de causas para produzir um efeito positivo (*per se*), vindo em seu lugar ou um efeito acidental (acaso)[26], ou uma privação da forma devida à reta ordenação do ato voluntário ao seu fim (mal). Não possuindo, pois, uma causa *formal*, o mal carece igualmente de uma causa *final* (Ia., q. 49, a. 1 c.). É privação da ordenação ao fim devido, restando para a sua explicação a causa *material* (*subjectum mali*) que é, em si, sempre um *bem*, e a causa *eficiente*, a vontade que, no caso, age *per accidens* contra a própria orientação ao bem (Ia., q. 48 a. 3, c.).

As soluções propostas por Tomás de Aquino às difíceis questões do acaso e do mal decorrem da sua recusa do necessitarismo e do ocasionalismo. Contra o primeiro é afirmada a contingência no domínio do ser finito, e contra o segundo é mantida a causalidade própria das substâncias finitas. Sobre esses dois fundamentos é edificada a doutrina da Providência e do governo divino do universo (*C. Gentiles*, III, cc. 64- 65; cc. 71- 78; 94-98; *Summa Theol.*, Ia., q. 103).

Ordem e finalidade são noções correlativas. Toda disposição segundo uma determinada ordem tem em vista um *fim*, seja *estático*, como estar disposto em ordem, seja *dinâmico*, quando a ordem é condição para a obtenção de um fim. Os numerosos textos de Tomás de Aquino, nos quais essa correlação é exposta no seu teor metafísi-

---

26. Aristóteles trata do ser por acaso ou *ens per accidens* (*katà symbebekós*) na *Met.* VI, c. 2, comentado por Tomás de Aquino, *In XII Metaphysicorum*, VI, lec. 2, nn. 1171-1190.

co[27], oferecem-nos um roteiro para os últimos passos do nosso itinerário. A metafísica do *esse* na esfera dos *esse* finitos apresenta aqui uma estrutura *taxiológica* e *teleológica* que convergem para o Princípio donde partiu o itinerário, ou seja, o *Esse* subsistente na sua absoluta transcendência e na sua radical imanência no cerne dos seres finitos, o seu *esse* (*In Im Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2)[28]. O fundamento da ordem e da finalidade em cada ser finito é o princípio intrínseco que o constitui como tal, a *essência*. Por sua vez, o ato da essência, a *forma*, é o princípio de *distinção* no ser, tornando-o receptivo do *esse* (*Summa Theol.*, Ia., q. 76 a. 7, c.). Por conseguinte, a unidade da ordem, e a finalidade que lhe é inerente, compõe-se com a pluralidade das *formas* nos seres distintos, segundo uma escala de perfeições. Desenha-se aqui, portanto, a participação *vertical* na perfeição absoluta do Primeiro Princípio (*C. Gentiles*, III, c. 97)[29].

A amplitude analógica da noção de *forma*, que transcende o nível *categorial* e penetra no domínio do *transcendental* (sob a denominação de *res*, coisa), permite-nos finalmente traçar as dimensões da idéia de *ordem* (*taxiologia*) e, correlativamente, da idéia de *fim* (*teleologia*).

1. Consideremos em primeiro lugar a ordem e o fim do ponto de vista dos *indivíduos*. Entre eles vigora a distinção ou relação de alteridade, que tem como fundamento a unidade pela qual a cada um compete a tríplice atribuição de ser sujeito (*subjectum*), de ter uma essência (*essentia*) e de existir (*esse*). Cada indivíduo enquanto tal tem em si um princípio intrínseco de ordem, a sua *forma*. A forma é o ato da essência que é, por sua vez, princípio imediato receptivo

27. Ver o capítulo de conclusão da obra de JAN AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, pp. 336-390.

28. Sobre a representação do círculo na metafísica tomásica, ver J. AERTSEN, *Nature and Creature*, pp. 345-346, e, sob outro ponto de vista, A. FOREST, *La structure métaphysique du concret*, pp. 290-294. Ver nota 22 *supra*.

29. Eis a passagem fundamental deste capítulo: "*Da diversidade das formas procede a razão da ordem das coisas. Como as coisas possuem o* esse *segundo a forma, e como cada coisa, enquanto possui o* esse, *aproxima-se da semelhança com Deus, que é o seu próprio* Esse *simples, segue-se necessariamente que a forma nada mais é do que a semelhança divina participada nas coisas; daqui que Aristóteles, falando da forma no I livro da* Física (c. IX, 3; 192 a), *diz que a forma é algo divino e apetecível*".

do ato de existir (*esse*)[30]. Pelo ato da essência e pelo ato de existir, o ser individual é *subjectum*, ou seja, é simplesmente em si mesmo (*in se*). A *forma*, pois, determina no indivíduo uma ordem e uma finalidade intrínsecas. Essa ordem e essa finalidade manifestam, por sua vez, a perfeição que convém ao indivíduo segundo o seu grau de participação na perfeição infinita do *Esse* subsistente[31]. Esse aspecto da ordem e da finalidade no indivíduo pode ser denominado *estático-estrutural*, no sentido de que exprime a *unidade* do indivíduo em si mesmo, sua consistência ontológica e sua estrutura como *subsistente* distinto e *sujeito* último de todas as atribuições.

No entanto, segundo Aristóteles, a essência é igualmente *natureza* como "princípio de movimento imanente ao sujeito" (*Fís.*, II, 1, 192 b 20-24)[32]. A *forma*, sendo princípio de ordem e finalidade internas, é igualmente princípio segundo o qual os seres finitos, por meio de suas operações, relacionam-se para compor a ordem e finalidade extrínsecas do universo. Esse aspecto pode ser denominado *dinâmico-relacional*. Ele deu origem a uma das questões mais controvertidas na antropologia do século XIII, e que Tomás de Aquino resolverá segundo os princípios da metafísica do *esse*. Trata-se de saber se o indivíduo age imediatamente por sua *essência* como princípio suficiente das suas operações, ou pela mediação de princípios operativos ou faculdades (*dýnameis, potentiae activae*), distintas realmente da essência e especificadas por seus atos (*enérgeiai, operationes*) e por seus objetos. Nessa segunda hipótese estamos diante de uma seqüência ordenada ao objeto do agir: essência → potência ativa → ato → objeto. A controvérsia medieval girou sobretudo em torno da alma humana e suas atividades. Entraram então em confronto, de um lado a opinião que, invocando a autoridade de Santo Agostinho, afirmava ser a alma imediatamente ativa, dela distinguindo-se as faculdades apenas por uma distinção de *razão* (Guilherme de Alvérnia, Alexandre de Hales, São Boaventura e os neo-agostinianos), de outro, a posição de Tomás de Aquino que, propondo leitura diferente de Santo Agos-

30. Sobre a noção transcendental *res*, que exprime a essência individual, ver J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcedentals*, pp. 193-199.

31. Ver RUDI TE VELDE, *Participation and Substantiality*, pp. 218-224.

32. Ver JAN AERTSEN, *Nature and Creature*, pp. 279-336.

tinho, admitia uma distinção *real* entre a alma e suas potências operativas, sendo estas acidentes próprios (*proprietates*) daquela. O ato da essência é princípio de *ser*, o ato das faculdades, princípio do *operar*. A identidade entre *ser* e *operar* compete unicamente ao *Esse subsistente* (*In 1um. Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2; *Q. D. de Anima*, a. 12; *De Spirit. Creaturis*, a. 11; *Summa Theol.*, Ia., q. 54, a. 3; q. 77, a. 1 e ad 3m)[33]. Desta sorte, a ordem e finalidade internas do indivíduo, constituindo sua face *estático-estrutural*, articulam-se com a sua manifestação externa através das operações, descrevendo sua face *dinâmico-relacional*. Presente na ordem do universo pela perfeição da sua essência, o indivíduo dela participa ativamente por meio de suas operações. No desenrolar dessa dialética entre *essência* e *operações*, o indivíduo recebe o *esse* ou existir como perfeição última de todas as suas perfeições.

2. A passagem à ordem e finalidade *objetivas* deve ser entendida como uma passagem da *distinção* à *unidade*. Não se trata, porém, da unidade homogênea de um todo quantitativo, mas da *unidade na diferença* de um todo articulado segundo a escala de perfeição das suas partes. Esse todo forma o universo, dotado de uma estrutura convergente, primeiramente para a perfeição dos seres espirituais, inteligentes e livres, e ultimamente para a perfeição do Primeiro Princípio. A ordem e finalidade *objetivas* do universo oferecem ocasião a Tomás de Aquino para refletir sobre um dos mais significativos encontros entre a verdade da Revelação e a verdade da razão. Esse encontro é expresso pela metáfora da luz. É como se dois clarões inteligíveis iluminassem, ainda que numa claridade crepuscular no regime atual da fé, as profundezas últimas do pensamento do *ser*.

O primeiro clarão ilumina a distinção agostiniana entre a *cognitio matutina*, ou conhecimento matinal, que é o conhecimento das coisas pelo seu exemplar no Verbo de Deus, e a *cognitio vespertina*, ou conhecimento vesperal, que é o conhecimento das coisas nelas mesmas ou na sua existência como naturezas criadas (*De Potentia*, q. 4, a. 2, ad 1m). Essa distinção foi inspirada a Santo Agostinho pela

33. Sobre o problema da distinção entre a alma e suas potências nos teólogos do século XIII, ver A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, pp. 258-275.

narração genesíaca da criação da luz, e Tomás de Aquino a aplica primeiramente ao conhecimento angélico (*De Veritate*, q. 8, a. 16; *De Potentia*, q. 4, a. 2, c. e ad 8m; *Summa Theol.*, Ia., q. 59, arts. 6 e 7). Mas dela deriva uma conseqüência fundamental para a visão tomásica da ordem e finalidade no universo. Essa conseqüência diz respeito ao duplo estatuto da *verdade ontológica* nos seres finitos. Considerada na sua fonte, ou seja, no Verbo de Deus, essa verdade é mais perfeita, sendo idêntica à Sabedoria criadora e, portanto, mais puramente inteligível (*De Veritate*, q. 8, a. 16, ad 11m). Mas a verdade do ser finito, que subsiste em si mesmo na sua consistência e autonomia próprias, acrescenta algo ao seu existir no Verbo (por exemplo, o princípio material). A sua verdade participada não se reduz, portanto, à sua verdade exemplar[34]. O ser finito move-se num espaço do operar, no qual se inscreve a *sua* verdade. Mas esse *ser-em-si* do existente finito, ou sua autonomia como criatura, funda-se na essencial relação de semelhança com o exemplar no Verbo (*Summa Theol.*, III, q. 3, a. 8: sobre a conveniência da encarnação do Verbo), na criação como obra da Sabedoria divina (*C. Gentiles*, III, c. 24) e na imanência do ato criador no mais íntimo (*esse*) do ser criado (*Summa theol.*, Ia., q. 8, a. 1 c.).

O segundo clarão ilumina uma profundidade ainda maior. Nele entrevemos, segundo Tomás de Aquino, a analogia que vigora entre o movimento das criaturas descrevendo a grande parábola da criação e a processão das Pessoas divinas na imanência da circulação trinitária. Com efeito, a estrutura triádica do indivíduo *subjectum – essentia – esse* pode ser posta em correspondência analógica com o Pai, o Verbo e o Espírito Santo. Por outro lado, o tríptico inteligível pelo qual nossa inteligência e nossa vontade se relacionam com a ordem das coisas — *causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi* — admite igualmente uma analogia com a Causa primeira, o Pai, a Verdade primeira, o Verbo e a Bondade primeira, o Espírito. Assim nossa inteligência, confortada pela fé, pode lançar um olhar sobre as profun-

34. No texto dedicado a essa questão (*De Veritate*, q. 6, a. 4; ver *Summa Theol.*, Ia., q. 18, a. 4, ad 3m), Tomás de Aquino explica as duas faces da verdade do ser finito, em si mesmo e no Verbo. A propósito, ver P. ROUSSELOT, *A teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino* (tr. br. de P. Meneses), São Paulo, Loyola, 1999, p. 43.

didades inteligíveis do mistério divino da criação[35]. Ao aspecto, pois, *estático-estrutural*, que exprime a ordem hierárquica do universo[36], articula-se o aspecto *dinâmico-relacional*, que aponta para o movimento unificador do universo na direção do seu Fim[37]. O paradigma neoplatônico da *processão* e do *retorno* é assim definitivamente reformulado segundo as exigência da economia cristã da criação[38]. A estrutura da *Summa Theologiae* representa, sem dúvida, a expressão mais eloqüente dessa visão que contempla os seres finitos na sua ordenação dinâmica ao Fim. Nela desdobram-se harmoniosamente as três dimensões ontológicas do universo cristão: a natureza, a criação e a graça[39]. O mérito de Tomás de Aquino reside na coerência com que soube articular a *unidade* na *diferença*, ao integrar num só movimento de retorno ao Princípio esses três níveis estruturais do ser

---

35. Tomás de Aquino expõe essa doutrina já no início do seu ensinamento, ao comentar o *Livro das Sentenças*. Ver *In Im Sent.*, Prol. e d. 14, q. 1, a. 1; e ainda *De Potentia*, q. 9, a. 9; *Summa Theol.*, Ia. q. 33, a. 3 ad 1m.

36. Convém lembrar que essa ordem hierárquica foi associada, no pensamento antigo e medieval, a uma representação cosmográfica de estrutura geocêntrica, conforme o modelo de Ptolomeu. Em sua acepção *ontológica*, porém, ela deve ser pensada independentemente de tal representação, designando uma escala ascendente de perfeição na ordem das essências. Essa escala tem sua inflexão metafísica fundamental na passagem do ser *material* ao ser *espiritual*. O conceito-chave aqui é o conceito de "perfeição", que é medida na correlação da essência com o *esse*. Ver Jan Aertsen, *Nature and Creature*, pp. 384-390.

37. A inter-relação dos seres na unidade estática e dinâmica do universo apresenta uma estrutura peculiar, que convém ter presente. De um lado, ela se exprime na doutrina aristotélica das *categorias*, na qual vigora a distinção entre os indivíduos e a espécie, aqueles sujeitos à geração e corrupção, essa permanecendo sempre na identidade da natureza. De outro, ela abrange a existência dos seres espirituais, a alma humana e os anjos, aos quais, na cosmografia antiga, acrescentavam-se os corpos celestes, únicos na sua espécie. A *unidade na distinção* que se manifesta no universo procede da distinção *formal* (*C. Gentiles*, II, cc. 44 e 45; *Summa Theol.*, Ia., q. 47, a. 2 c.) das naturezas, que no mundo material mantém-se como unidade específica na multiplicidade ilimitada dos indivíduos, ao passo que no mundo espiritual natureza e indivíduo identificam-se. Ao ser humano, na unidade da alma imortal e do corpo mortal, compete fazer a junção entre os dois mundos, sendo a alma "horizonte e fronteira" (*horizon et confinium*) entre o corpóreo e o incorpóreo (*C. Gentiles*, II, c. 68). Ver A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, pp. 281-285.

38. Ver Rudi te Velde, *Participation and Substantiality*, pp. 257-261.

39. Sobre essa tríplice composição do movimento de volta ao Princípio, ver Jan Aertsen, *Nature and Creature*, pp. 374-375.

finito segundo a metafísica cristã: a *essentia* (natureza), o *esse* (criação) e o *donum* (graça), mantendo, por outro lado, a descontinuidade que diferencia a *necessidade* da natureza e seus fins próprios, a *liberdade* da criação e a *gratuidade* da graça. A dialética da unidade e da diferença presente nesse movimento levanta, nessa nossa reflexão sobre a ordem e a finalidade, o problema especificamente teológico do *sobrenatural*, que não é nossa intenção discutir aqui[40]. É importante, no entanto, assinalar que o tema da *destinação do ser humano*, em questão nesse problema, constitui um dos lugares teóricos decisivos onde, na aurora da modernidade, começa a formar-se uma nova idéia do homem que, como mostrou Henri de Lubac, incidirá profundamente na evolução da antropologia teológica[41].

A estrutura *exitus-reditus* (saída – volta), segundo a qual é organizada a *Summa Theologiae*[42], permite colocar em relevo a mudança essencial que ocorre no curso do movimento das criaturas para Deus. Se todas as coisas são movidas, no seu ser profundo, pela intenção de assemelhar-se a Deus (*omnia intendunt assimilari Deo, C. Gentiles,* II, c. 19), esse intento de assimilação adquire uma feição radicalmente nova com o aparecimento da criatura racional e livre. Nessa, com efeito, tem lugar o conhecimento reflexivo do *fim* (*C. Gentiles,* III, cc. 25 a 37; *Summa Theol.,* Ia IIae, q. 1 a 5) e a auto-orientação da liberdade para o mesmo fim (*C. Gentiles,* II. Cc. 46 a 48; III, c. 26; cc. 87 a 90; *Summa Theol.,* Ia. IIae., q. 6 a 13. A realização da finalidade e da ordem assume aqui a feição de um imenso drama cósmico vivido entre dois pólos: de um lado a suma conveniência ou mesmo a necessidade hipotética da criação dos seres inteligentes (a

40. Ver o número recente da *Revue Thomiste* 102, n. 1 (2001), com o título *Surnaturel: une controverse au coeur du thomisme du XX^ème^ siècle,* dedicado sobretudo à discussão da obra de Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques,* Paris, Aubier/Montaigne, 1946. Sobre o tema, ver igualmente H. C. de Lima Vaz, Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem, ap. *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira,* São Paulo, Loyola, [2]1998, pp. 34-70.

41.Ver G. Chantraine, Le surnaturel: discernement de la pensée catholique selon Henri de Lubac, *Revue Thomiste* 101 (2001) 31-51.

42. A mesma estrutura está presente na *Summa contra Gentiles* (1259-1265), na qual, no entanto, o tratado sobre a Trindade é reservado ao livro IV, juntamente com os tratados da Encarnação e da Igreja, terminando com o juízo final e o estado definitivo do universo (IV, cc. 96-97).

expressão tomásica é *necesse fuit*) para que se cumprisse perfeitamente, segundo a máxima semelhança possível, a volta do principiado ao Princípio; de outro, essa máxima semelhança só pode residir na inteligência e na vontade, nas quais espelha- se a *imagem* de Deus (*C. Gentiles,* II, c. 46). Mas o ser espiritual, inteligente e livre, está permanentemente face a face, no seu conhecimento e no seu agir, com o temeroso abismo do não-ser, o abismo do *mal*, ou seja, com a *negação* da ordem e finalidade que conferem ao universo sua consistência ontológica. Tal o drama que envolve todo o universo e que se desenrola no coração do caminho da volta ao Princípio. O desenlace positivo desse drama tem lugar com o prevalecer da ordem e finalidade que, na orientação dinâmica ao Princípio, nele reconhecem a Fonte do imenso fluxo do *esse*. Com efeito, a manifestação da inteligibilidade radical da existência, na sua ordenação ao Princípio como sua origem, adquire seu estatuto definitivo quando o caminho para o Princípio passa pela realização *reflexiva* ou inteligente da *ordem* e pela intenção formal do *fim*. Em outras palavras, quando o caminho passa pelo *espírito*. Então o universo desdobra-se em suas duas faces: na sua realidade ôntica *em si* e na sua realidade ontológica ou intencional no espírito (*De Veritate*, q. 2, a. 2). Na *identidade na diferença* dessas duas faces, reunindo no ato do conhecimento intelectual o universo *real* e o universo *pensado,* instaura-se uma nova figura do círculo inteligível, na qual podemos entrever a significação profunda da saga grandiosa da criação. (*De Potentia,* q. 9, a. 9, c.; *De Veritate,* q. 22 a. 12, c. e ad 1m). No texto citado do *De Potentia*, Tomás de Aquino parte da identidade entre o *esse,* a *essentia* e o *operari* em Deus, para tentar alguma inteligência do mistério trinitário das processões divinas como circulação imanente ou circunssessão da Origem, do Verbo e do Amor, na qual a *identidade* permanece na *diferença* das Pessoas divinas como relações subsistentes. Na criatura espiritual, na qual tem lugar a distinção real entre a *essentia,* o *esse* e *operari,* a circulação se faz segundo a dialética da *diferença na identidade*: a inteligência recebe seu objeto como inteligível do mundo exterior e com ele identifica-se intencionalmente no conceito ou *verbo interior*; a vontade tende para o objeto exterior como amável e com ele identifica-se intencionalmente no ato do *amor*. A imanência refle-

xiva mútua da inteligência e da vontade define o espírito criado[43], que ostenta assim uma tríplice *semelhança* com a tríplice processão das Pessoas na Trindade: em razão da *origem* ou causa, em razão da *operação*, e em razão do *objeto* (*De Potentia*, q. 9, a. 9, c. *in fine*)[44].

Nesse estágio ontológico-formal do itinerário que estamos percorrendo no domínio dos seres finitos, tivemos em vista prioritariamente o tema da ordem e finalidade e o seu pressuposto, a saber, a *distinção* entre os seres segundo o grau de perfeição que a cada um compete na escala hierárquica do universo. Perfeição diz *essência* ou conteúdo inteligível do ser na sua identidade. Desta sorte, os seres finitos se ordenam segundo a distinção entre as respectivas essências. Essa pluralidade ordenada foi transcrita por Aristóteles na doutrina das *categorias*. Como é sabido, as categorias formam uma estrutura lógica organizada segundo o esquema do *plurium ad unum* ou da referência a uma categoria primeira, que é como o foco a partir do qual as outras categorias adquirem o seu perfil inteligível. Para Aristóteles, essa categoria é a *substância* (*ousía*). A ontologia aristotélica é, assim, uma *ousiologia*, e o modelo ousiológico permanece até hoje, através de uma longa história de crítica, de revisão, de reformulação, um modelo heurístico indispensável[45]. Na perspectiva da ontologia antiga, a distinção predicamental segundo Aristóteles aplicava-se ao domínio das *essências*. A essas cabia o predicado da eternidade, seja às essências específicas, predicáveis de uma classe de indivíduos, seja às essências das "substâncias separadas" (*ousiai choristái*), únicas na sua espécie. Integrada no criacionismo filosófico-teológico cristão, a doutrina das categorias passa a ter seu fundamento último não

---

43. Ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica I*, São Paulo, Loyola, [6]2001, pp. 219-225.

44. A Origem (Pai) é representada pelo que é primeiro na criatura espiritual, a saber: a sua *unidade* subsistente, à qual seguem-se a forma inteligível e a ordem. A Operação é representada pela reflexão da criatura espiritual em si mesma, exprimindo-se como Idéia (Filho) e como Amor (Espírito Santo). O Objeto é a realização perfeita da semelhança, quando a criatura espiritual conforma-se com o Deus trino pela inteligência e pelo amor.

45. Um exemplo de atualização do modelo aristotélico encontramos na obra recente de Jules Vuillemin *et alii*, *Quelle philosophie pour le XXI[ème] siècle?* (col. Folio), Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2000.

mais nas essências eternas subsistindo em si mesmas, mas nos *exemplares* subsistindo no Verbo.

O tema da *distinctio rerum*, ou da distinção das coisas, e da sua organização categorial foi transmitido à filosofia moderna juntamente com a sua fundamentação exemplarista. Foi justamente a propósito do exemplarismo que teve lugar a grande transformação que imprimiu uma direção radicalmente nova à questão clássica da distinção das coisas e do seu fundamento. Na metafísica criacionista, a distinção funda-se na *identidade* da *causa essendi* e da *ratio cognoscendi* no Criador. A causa do ser finito é a livre vontade divina, e sua cognoscibilidade reside no exemplar transcendente no Verbo[46]. A metafísica moderna da *subjetividade* transfere para o *Eu transcendental* as prerrogativas da *causa essendi* e da *ratio cognoscendi*, mas invertendo a ordem desses termos. O Eu é instituidor da cognoscibilidade, e a cognoscibilidade é o padrão de medida do ser. Ser, no sentido pleno, é *ser conhecido*, e a grande tarefa que aqui se impõe — a tarefa primordial da filosofia e da cultura modernas — é fazer passar o ser *dado* ao ser *interpretado*. Enorme trabalho hermenêutico que se cumpre na construção de teorias, na formulação de leis e na proposição de modelos que permitam operar a passagem da realidade *natural* à condição de *objeto*. O mundo dos objetos não necessita de nenhuma referência *transcendente*, ele está suspenso apenas à iniciativa da Razão operante, da qual procedem a sua cognoscibilidade e o seu sentido. Esse sentido acaba sendo, finalmente, o teor de *utilidade* do objeto. Aqui desaparece a intenção da *contemplação* do ser, que é a intenção primordial da qual nasceu a metafísica antiga. O objeto não se contempla, mas se utiliza. Eis aí a enorme novidade que caracteriza o *ethos* cultural da modernidade. Dessa nova atitude em face da realidade procede, sem dúvida, a espetacular transformação da cultura material do Ocidente nos últimos quatro séculos. A pergunta que aqui fazemos enuncia-se assim: quais são as raízes metafísicas dessa passagem do *ser* ao *objeto*, com todas as conseqüências nela implicadas? Existirão tais raízes ou será nossa pergunta ociosa? Da nossa

46. Ver as páginas finais de V. Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, pp. 323-332.

parte estamos convencidos da pertinência da pergunta, mesmo porque a inquietação metafísica permanece e reponta aqui e ali no mundo da *objetividade* como inquietação sobre o *sentido* da imensa aventura na qual o homem moderno se lançou, e que as razões da *utilidade* não conseguem acalmar. A intenção de todo o nosso discurso foi justamente mostrar que a grande transformação que deu origem ao projeto cultural da modernidade, e que aqui caracterizamos como passagem do regime do *ser* ao regime do *objeto*, tem como condição histórica de possibilidade a descoberta da inteligibilidade da *existência* (*esse*), que encontrou sua expressão mais rigorosa na metafísica de Tomás de Aquino. Ou ainda, para nos exprimirmos sob outro ponto de vista, a entrada no universo simbólico do homem ocidental da idéia do Criador *ex nihilo*, ou do Criador dos *existentes* como tais. O conceito moderno de *objeto* está justamente ligado à idéia da criatividade do homem demiurgo do seu mundo. Essa é a sua especificidade. Não se trata, pois, do *objeto* simplesmente enquanto termo *dado* do ato cognoscitivo, e sim do *objeto* enquanto *produzido* pelo modo de conhecimento empírico-formal que é próprio da atividade científica e determina a sua aplicação técnica. O conhecimento empírico-formal e sua extensão na técnica postulam necessariamente uma filosofia da imanência?[47] A questão pode ser discutida, mas o fato é que no desenvolvimento da cultura moderna prevaleceu uma correspondência, que se tornou quase canônica, entre ciência e filosofias da imanência, consagrada por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Sem discutir aqui o problema na sua vertente teórica, nossa atenção volta-se para esse imenso fenômeno de civilização caracterizado, por um lado, pelo avanço vertiginoso da tecnociência e, por outro, pela aceitação quase universal de uma instância *antroponômica* como única legitimadora do projeto civilizador que chamamos *modernidade*, e que tem na tecnociência seu título irrecusável de novidade e eficácia. Poderá o ser humano, legislador único de si mesmo e do seu mundo, pisar um terreno de sólidas certezas e ver abrir-se diante dele um horizon-

47. Esse problema é discutido igualmente sob o ponto de vista da questão clássica sobre as relações entre ciência moderna e religião. Ver, a propósito, Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, New York, Collins, 1997; D. Lambert, *Ciências e teologia: as figuras de um diálogo*, São Paulo, Edições Loyola, 2002.

te de futuro sempre mais dócil aos seus projetos? As crises que, a partir do século XVIII, cadenciam a marcha da modernidade tornam problemática uma resposta positiva. As últimas décadas do século XX parecem ter assistido ao paroxismo dessa seqüência de crises. No meio de tantas análises e diagnósticos, nossa suspeita é a de que uma flagrante desproporção, que podemos chamar *ontológica*, acentua-se cada vez mais entre o ritmo incessante de transformação da vida humana, na sua base material e na sua superestrutura simbólica, e a carência elementar de *sentido* presente na vida e na atividade de cada um, e que o postulado da *imanência* radical aparentemente não logra satisfazer. Um indício eloqüente dessa desproporção, que parece instalar-se no próprio coração da crise da modernidade, é a profunda desarticulação do tempo histórico — a aparição de um tempo diferente, com seu ritmo e sua medida próprios para cada setor da atividade — e sua incidência dissolvente sobre a unidade do tempo da vida[48]. Um dos efeitos mais visíveis dessa quebra de unidade do tempo da vida é a perda das referências ontológicas que permitiam ao ser humano conviver com as coisas *naturais* na sua escala própria de perfeição. O *natural* foi absorvido pelo *objetivo* e integrado na categoria do *utilizável* segundo os padrões da tecnociência. Esse predomínio da objetividade científico-técnica acarreta uma dissolução da forma de conhecimento da realidade em *categorias distintas*, como propunha Aristóteles, vindo em seu lugar uma *indistinção* das coisas naturais e sua uniformização sob a categoria dominante do *útil*.

No espaço simbólico dessa "civilização do objeto", a dialética distinção → ordem → unidade → fim perde qualquer significação ontológica. A metodologia científica abriu mão da consideração teleológica, e as principais filosofias depois de Hegel abandonaram qualquer pretensão à postulação de um "reino dos fins"[49]. No entanto,

48. Ver, a propósito, a documentação impressionante reunida por PIERRE-ANDRÉ TAGUIEFF e suas percucientes análises: *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.

49. As teorias recentes que reintroduzem na análise dos fenômenos físicos a chamada "flecha do tempo" e dão primazia, na interpretação da natureza, aos sistemas não-reversíveis, permanecem no plano empírico-formal, não utilizando, portanto, o conceito metafísico de *fim*. Sobre essas teorias, ver ILYA PRIGOGINE, *O fim das certezas* (tr. br.), São Paulo, UNESP, 1996.

nossa experiência espiritual mais profunda, e aparentemente ineliminável, mostra que nosso afã na realização de fins *imediatos* é incessantemente aguilhoado pela intenção de um fim *último*. Assim o mostrou Aristóteles nas páginas clássicas que abrem a *Ética de Nicômaco*. Poderá esse fim último situar-se na mesma linha dos fins imediatos, ou seja, no terreno da *imanência?* A trajetória da modernidade mostra que, nesse terreno, o último se relativiza e, na verdade, deixa de ser tal na diversidade de muitos fins possíveis. A alternativa que aqui se oferece não pode ser portanto senão a aceitação do *Transcendente* absoluto que, sendo Princípio e Fonte do *existir*, é necessariamente Fim e, conseqüentemente, Bem.

CONCLUSÃO

Nosso itinerário através dos estágios fundamentais da metafísica do *esse* termina aqui. Tendo partido do *Esse* absoluto, descoberto na *intuição* que acompanha a posição protológica do *esse* na afirmação primordial "alguma coisa *é*" ou "o ser *é*", retornamos ao *Esse* absoluto como Fim, cumprindo assim o ciclo lógico-dialético que se desdobrou através dos estágios nos quais se manifestou a inteligibilidade do *esse*. Nosso itinerário foi assinalado pela releitura de textos bem conhecidos e estudados de Tomás de Aquino. Não lemos, porém, os textos tomásicos de um ponto de vista exegético-histórico nem hermenêutico, guiados pelo cuidado de ajustar nossa interpretação *ad mentem Sancti Thomae*. Nosso recurso a Tomás de Aquino nasceu de outras preocupações intelectuais. Nossa reflexão esteve voltada para a chamada *Geistesgeschichte* ou história espiritual da nossa civilização nesse seu capítulo recente, profundamente renovador e desafiador, que se convencionou denominar *modernidade*. Nossa pergunta sobre a significação da modernidade nasceu da convicção de que os grandes problemas de civilização por ela levantados têm suas raízes lançadas em terreno muito mais profundo do que o da simples descrição fenomenológica, ou mesmo o de uma hermenêutica axiológica. Essas raízes, acreditamos, são raízes metafísicas. Em se tratando da modernidade ocidental, onde buscá-las? A extraordinária efervescência doutrinal

de fins do século XIII sugeriu-nos a hipótese de que ali deveriam encontrar-se algumas das raízes metafísicas que, alteradas no seu crescimento normal pelo formidável abalo sísmico no subsolo da cultura tardo-medieval e renascentista do qual surgiu a modernidade, iriam desenvolver-se na direção de alguns dos grandes problemas que a nossa civilização passaria a viver.

A hipótese, portanto, de que no terreno das controvérsias doutrinais de fins do século XIII, na sua vertente metafísica, estariam brotando algumas das raízes da modernidade teve a guiá-la o reconhecimento de que uma nova e revolucionária forma de pensamento metafísico ali se afirmava, e de modo paradigmático na obra de Tomás de Aquino: a metafísica da *existência*. Ora, essa forma manifestou-se com inquestionável nitidez, embora dentro de outra e original estrutura conceptual, nos albores da modernidade. Ela aparece com Descartes, se interpretarmos o *sum* do *Cogito* como expressão da inteligibilidade radical do *existir* do sujeito pensante, confirmada pela auto-reflexão do sujeito sobre sua própria existência. Ora, a passagem da primazia da inteligibilidade da *essência* para a primazia da inteligibilidade da *existência* assinalou a substituição do arquétipo eternista do pensamento antigo pelo arquétipo criacionista das teologias monoteístas e, mais radicalmente, da teologia cristão-medieval. Daqui irá originar-se o caráter instituidor do sentido e demiúrgico do sujeito transcendental moderno. O difícil processo daquela substituição deu origem, por sua vez, aos problemas metafísicos, antropológicos e cosmológicos que se manifestaram na crise de fins do século XIII. Na seqüência desse processo podemos considerar o advento da modernidade como sendo também um ponto de chegada. Nele, com efeito, atinge seu termo um novo processo de substituição, que tem origem no desfecho da crise do século XIII, marcado pelo retraimento da metafísica tomásica do *esse* e da sua estrutura analógica orientada para a transcendência do *Ipsum Esse subsistens*, e pelo aparecimento da "nova metafísica" da univocidade do ser. O modelo ontoteológico, que passa desde então a presidir o desenvolvimento da metafísica tardo-medieval, assinala o caminho do qual a metafísica moderna da subjetividade é o ponto de chegada. Com efeito, a ontoteologia, ao encerrar a totalidade do ser na univocidade de um sistema do *ser*

enquanto ser, oferece todas as condições teóricas para a revolução copernicana de Kant e para a substituição da instância *teonômica* do *Esse* como fonte de inteligibilidade da *existência*, segundo o modelo criacionista, pela instância *antroponômica* do sujeito transcendental. Se o modelo ontoteológico surgiu da rejeição da metafísica do *esse*, é nessa, segundo nos parece, que devem manifestar-se os indícios longínquos da instauração moderna da metafísica da subjetividade. Nosso discurso deve ser entendido, pois, como tentativa de confirmação da hipótese de que uma inteligência profunda do nosso tempo e dos seus problemas maiores, que são de natureza metafísica, deve remontar às terras do século XIII para aí ver nascer as primeiras raízes da modernidade.

Capítulo 14

A METAFÍSICA DA IDÉIA EM TOMÁS DE AQUINO*

I.

Entre os termos que constituem, há pelo menos vinte e cinco séculos, o universo vocabular básico da linguagem filosófica no Ocidente, nenhum apresenta títulos maiores de riqueza semântica e de plurivalência lógica quanto o termo *idéa* ou seu equivalente *eidos*. No extraordinário processo de metaforização da linguagem que acompanhou, nos séculos VI e V a.C., o nascimento da filosofia na Grécia[1], a metáfora visual foi a que avançou mais longe[2] e, ao cristalizar-se nos termos *idea-eidos, nous-noein*, permitiu a Platão exprimir com incomparável força persuasiva o anúncio da descoberta do mundo *meta-físico* ou da descoberta das últimas fronteiras do universo filosófico. De Platão a Descartes, a teoria da Idéia, em suas duas vertentes estruturais, o *eidético* e o *noético*, traçou a linha de coerência e de consistência do pensamento filosófico na sucessão do tempo lógico do conceito, ou seja, na unidade que podemos denominar *meta-histórica* da história da filosofia. Essa meta-história, enquanto conduzida logicamente pela teoria da Idéia, conhece seu declínio com o nominalismo tardo-medieval e termina com Descartes. Começa então um novo *eon* ou uma época estruturalmente nova na história da *filosofia*. Não obstante nela persis-

* Esse texto é dedicado ao eminente medievalista, Prof. Luís Alberto de Boni, por ocasião de seu 60° aniversário.

1. Ver Kurt von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, G. E. Stechert, 1939; M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, Milano, Goliardica, 1980.

2. Ver Linda M. Napolitano Valditaro, *Lo sguardo nel buio: metafore visive e forme grecoantiche di razionalità*, Roma/Bari, Laterza, 1994.

tam complexos lingüísticos e temáticos da história anterior, o modelo filosófico que passou desde então a predominar estava fadado a inspirar necessariamente, na medida em que se afastava da linha diretriz da teoria da Idéia, uma filosofia *pós-metafísica*, muito embora marcada, seja teoricamente, como na metafísica kantiana da Razão prática, seja dramaticamente, como na metafísica nietzschiana do Retorno eterno, por uma irreprimível nostalgia da metafísica da Idéia. A única tentativa que conhecemos, certamente grandiosa, de recuperar de alguma forma a teoria da Idéia no mundo do filosofar pós-cartesiano é a teoria do conceito da *Lógica* de Hegel, justamente a parte do hegelianismo que se mostrou totalmente inassimilável pela filosofia posterior, como atesta a nossa atual filosofia.

Propomo-nos, nestas páginas, voltar por um momento a uma hora solar da metafísica ocidental em que a teoria da Idéia brilhou verdadeiramente no zênite do céu filosófico-teológico e alcançou, com Boaventura e Tomás de Aquino, a altitude máxima da sua trajetória de tantos séculos. Limitamo-nos, porém, a considerá-la em Tomás de Aquino. Nosso propósito não é estritamente histórico, pois para tanto nos faltaria competência, mas apenas *rememorativo*: a reflexão em torno de um tema que contém, a nosso ver, a razão seminal primeira do universo filosófico; e em torno da expressão conceptual desse tema numa das mais geniais formas de pensamento e linguagem que a tradição conhece.

Em face do vasto horizonte especulativo descortinado desde a altura da teoria tomásica da Idéia, nosso ângulo de visão será bem limitado. Pretendemos considerar apenas a *estrutura metafísica*, ou seja, numa terminologia mais tradicional, a *natureza* da Idéia na sua existência *absoluta* em Deus e na sua existência *participada* na criatura intelectual. Usamos aqui o termo *estrutura* — unidade orgânica dos componentes de um todo — numa acepção metafórica, para realçar a singular dialética segundo a qual a *unidade* originária se apresenta como *simplicidade* absoluta ou *identidade* na *diferença* das vertentes *noética* e *eidética* constitutivas da Idéia e, como tal, é participada na sua unidade como *species*.

Refletir sobre essa dialética da Idéia a partir de alguns textos de Tomás de Aquino, tal o exercício de *rememoração* que aqui propomos

e de cuja atualidade profunda não duvidamos, apesar de aparecer flagrantemente *unzeitgemäß*, para falar como Nietzsche, à luz das tendências e do estilo do pensamento filosófico em nossos dias.

II. Nossa reflexão deverá seguir os seguintes passos

1. A Idéia em si. O tema platônico da Idéia e seu desdobramento na metafísica da Inteligência (*nous*). Os textos tomásicos *De Ideis*.
2. A Idéia como Verbo. O tema joanino-agostiniano do *Verbum* e seu desdobramento na metafísica exemplarista. Os textos tomásicos *De Verbo*.
3. A Idéia como Forma. O tema aristotélico da *species* e seu desdobramento na metafísica do conhecimento intelectual humano. Os textos tomásicos *De potentia intellectiva*.
4. Conclusão. Idéia e *esse*. A vertente especulativa da metafísica tomásica do *esse* como teoria da Idéia[3].

1. O evento inaugural do pensamento metafísico no Ocidente foi, sem dúvida, a descoberta platônica do mundo das Idéias e o seu anúncio através da criação genial de uma nova forma de linguagem capaz de exprimir, de alguma maneira, a intuição (*noesis*) da nova realidade e de articular sobre ela um novo gênero de discurso (*logos*). Nesse sentido, como já foi dito e repetido, o diálogo *Fédon* constitui a carta de fundação da metafísica ocidental e, nela, a metáfora da "segunda navegação" (*Féd.* 96 a 5–102 a 8) indica a rota a ser seguida pelo filósofo que se dispõe a atingir o país das Idéias. No entanto, para se captar toda a riqueza heurística da metáfora náutica, é necessário completá-la com a metáfora espacial da "subida" (*anabasis*), que toda a tradição filosófica posterior de alguma maneira retomará e consagrará. Em suma, as duas metáforas traduzem os dois *postulados* ou, mais exatamente, as duas *teses* — no sentido de

3. A inspiração primeira do nosso texto veio-nos da releitura de P. Rousselot, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, [3]1936 (ver *Intr.*, pp. X-XI). Uma tradução brasileira dessa obra por Paulo Meneses, sob o título *A teoria da Inteligência em Tomás de Aquino*, foi publicada, em 1999, pelas Edições Loyola.

posição primeira e indemonstrável — do nascente pensamento metafísico: a. a radical insuficiência do sensível (*aistheton*) para satisfazer a todas as exigências de explicação do inteligível — *noeton*; lembremos que, para o Sócrates platônico, a exigência do inteligível é dada na experiência moral e na experiência da causalidade física da ciência pré-socrática —, donde a necessidade de uma penosa e difícil *navegação* para além do sensível na busca de uma realidade propriamente inteligível; b. a indiscutível prioridade *ontológica* — enquanto fonte de explicação — do inteligível sobre o sensível, pois este deverá ser explicado por aquele, donde a necessidade de uma *ascensão* intelectual que parta do imediato sensível e se dirija ao remoto inteligível. Sobre essas duas *teses* deverá elevar-se todo o edifício da metafísica clássica.

Mas nosso alvo aqui não é a exegese e interpretação dos textos platônicos[4]. Nossa atenção se volta apenas para as passagens dos *Diálogos* da maturidade — *Fédon, Banquete, República, Fedro* —, nos quais, à *posição* das Idéias como inteligível *em si*, segue-se a enumeração de seus atributos. Trata-se da primeira tentativa de um conhecimento discursivo e da constituição de uma linguagem humana das Idéias. Essas passagens da obra platônica são conhecidas[5]. Nelas se faz presente uma articulação dialética fundamental, de proveniência parmenidiana, que dará unidade, como núcleo inteligível mais profundo, à teoria da Idéia em suas diferentes versões históricas, até Boaventura e Tomás de Aquino. De um lado, a Idéia é afirmada como *absoluto do ser* (*ontôs on*, p. ex. *Fedr.* 247 e 3-4; *Féd.*, 58 a 2; *Rep.*, VI, 490 b 5; *ó ésti, Féd.* 75 d 1-3) na sua *identidade absoluta* consigo mesma (*autó kath'autò monoeidès aei ón, Banq.* 211 b 1-2); de outro, o conhecimento da Idéia se dá através de um procedimento *apofático* ou de negação, que assinala a passagem da *intuição* ao *discurso*. A intuição da Idéia é expressa na simples *afirmação* do seu *ser* absoluto; seu conhecimento discursivo procede através da *negação* dos predica-

4. Ver G. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão* (tr. M. Perine), São Paulo, Loyola, 1997, pp. 99-156.

5. Ver os termos *idea* e *eidos* em E. des Places, *Lexique de la langue religieuse et philosophique de Platon*, ap. Platão, *Oeuvres Complètes*, vol. XIV, Paris, Belles Lettres, 1964.

dos do sensível, negação que estabelece — ou restitui — dialeticamente a realidade transempírica da Idéia ou a sua transcendência. Nesse entrelaçamento dialético das operações intelectuais elementares da *afirmação* e da *negação* define-se o primeiro passo da nossa razão finita e discursiva no terreno das Idéias: o primeiro e decisivo passo da entrada na metafísica, a ser reiterado ao longo de todo o itinerário da razão no mundo da transcendência. Vamos reencontrá-lo, no ápice da metafísica tomásica, na *afirmação* de Deus como *Ipsum Esse subsistens* e na teologia *negativa* dos atributos divinos e, num domínio que aqui propriamente nos interessa, na doutrina agostiniano-tomásica do *Verbum*. Já Platão praticara, com relação aos atributos da Idéia, esse procedimento de *negação dialética*: a Idéia é *una* (negação da pluralidade), *imutável* (negação da mudança), *eterna* (negação do tempo), *simples* (negação da composição) *incorporal* e *indivisível* etc.[6]

Mas uma segunda situação dialética, talvez mais profundamente paradoxal, emerge da *posição* inicial da Idéia e reconhece igualmente em Parmênides sua origem histórica. Trata-se da evidência de que, sendo posta a Idéia como *ser verdadeiro*, também o conhecimento, na medida em que *é*, é Idéia e, sendo conhecimento da Idéia, é *Idéia da Idéia*, o que significa a *identidade* primordial entre *ser* e *pensar*, entre *noein* e *einai* (Parmênides, *DK*, 28, B, 3). Platão referiu-se a esse problema (*Cárm.*, 169 a 8–b 3; *Crát.*, 440 a 6–b 4), interrogando-se sobre a existência (ou *eidos*) de um "conhecimento do conhecimento". Ele está na origem da doutrina da "inteligência" (*nous*) que eleva justamente a um plano metafísico, correlato ao plano das Idéias, o antigo *topos* gnosiológico grego da "semelhança" (*omoiotes*, *omoioeides*) entre o cognoscente e o que é conhecido[7].

Essas duas dialéticas formam o núcleo teórico originário da chamada "metafísica do Espírito" (*Geistmetaphysik*), que se constituiu na Primeira Academia e foi transmitida ao longo da filosofia antiga através de uma complexa evolução histórica estudada, entre

6. Ver a clássica exposição de A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, ²1950, pp. 84-122.

7. Essa dupla dialética está presente na discussão acerca da possibilidade de um "discurso sobre as Idéias" no diálogo *Sofista*.

outros, por H.-J. Krämer[8]. Foi este, sem dúvida, o principal veículo teórico na transição da metafísica grega para a metafísica cristã, sendo nesta recebido e consagrado definitivamente com a doutrina do *Verbum* (*Logos*) e do *exemplarismo* (as Idéias como *paradeigmata* no *Logos*). Nessa evolução, dois episódios aparecem como decisivos: a teologia aristotélica do livro XII (*lambda*) da *Metafísica*, com o *topos* (c. 9) da *noesis noeseôn noesis*, que deu origem a uma das mais famosas passagens do comentário tomásico, e a transposição do *topos tôn eidôn* ou "lugar das Idéias" para o *Nous* divino, já consumada no médio-platonismo e que definiu a estrutura conceptual com que a teoria das Idéias será recebida na teologia e na metafísica cristãs.

Tomás de Aquino não teve acesso direto aos textos platônicos fundadores da teoria das Idéias. Ele a recebeu através de duas vias à primeira vista divergentes: o ensinamento agostiniano e a tradição neoplatônica, de um lado, e a crítica aristotélica das Idéias platônicas, de outro. Ora, o Aquinatense irá fazê-las convergir, justamente ao penetrar com profunda intuição no núcleo ou estrutura metafísica elementar da Idéia como primeira e absoluta posição do *existir* (*esse*) na identidade do *esse* e do *intelligere* (*esse suum est ipsum suum intelligere, Summa Theol.*, Ia. q. 14 a. 4 c.; q. 16, a. 5 c.) e como identidade na diferença do *noético* e do *eidético* — o *eidos* ou idéia como emanação (*secundum emanationem intelligibilem*) que procede do *nous* ou inteligência (*Summa Theol.*, I, q. 27 a. 1 c.)[9]. Essa estrutura metafísica elementar constitui o *princeps analogatum* que permite pensar analogamente os degraus do conhecimento intelectual finito à luz da metafísica da Idéia, e será por esse caminho que Tomás de Aquino irá integrar a teoria aristotélica da *species* na tradição platônico-agostiniana da teoria das Idéias.

---

8. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, P. Schippers, 1964.

9. Ver B. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1970, pp. 33-45; trata-se de uma investigação exaustiva e de uma interpretação abrangente do problema do *Verbum* em Santo Tomás. Ver igualmente o estudo pioneiro de G. Rabeau, *Species-Verbum: l'activité intellectuelle élémentaire chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1937. A questão foi retomada recentemente no estudo de Yves Floucat, L'intellection et son verbe selon Saint Thomas d'Aquin, *Revue Thomiste* 97 (1997) 443-484; 640-693.

Nos textos em que trata *ex professo* da questão *de Ideis*, Tomás de Aquino recorre à fonte principal que alimentava igualmente os outros autores medievais: a questão 46, *De Ideis*, do livro de Santo Agostinho, *De diversis quaestionibus 83* (Bibliothèque Augustinienne, *Oeuvres*, X, pp. 123-128). Da definição agostiniana das Idéias decorre sua identidade com a mente divina e, portanto, sua transcendência, eternidade, incomutabilidade e exemplaridade como *rationes rerum quae in divina intelligentia continentur.* A questão *de Ideis* tem assim, para Tomás de Aquino, seu lugar próprio no tratado teológico sobre a ciência divina (*In Ium Sent.*, q. 35-36; *De Veritate*, q. 3; *Contra Gentes*, I, cc. 49-55; *Summa Theol.*, I, q. 15). Aceitando a crítica aristotélica às Idéias platônicas[10], Tomás de Aquino reencontra, no entanto, através de Santo Agostinho e do neoplatonismo, a teoria das Idéias na sua estrutura metafísica original — *identidade* do inteligente e do inteligível e posição da *unidade* absoluta da Idéia como *ser*, dialeticamente articulada (*via negationis*) com a *pluralidade* de seus atributos e das essências distintas, vindo essas a constituir o mundo das Idéias na mente divina. Essa estrutura metafísica aparece a Tomás de Aquino, seguindo ainda Santo Agostinho, como necessária (*Summa Theol.*, Ia. q. 15 a. 1) não apenas para se pensar a ciência em Deus, mas ainda para se explicar a ciência divina do mundo e a causalidade criadora como causalidade inteligente[11].

2. A transposição teológico-filosófica da teoria da Idéia no pensamento cristão é a doutrina do *Logos* (*Verbum*), que constitui um caso privilegiado, provavelmente o mais significativo, da recepção de um *topos* filosófico grego, sem dúvida o mais célebre na nascente teologia cristã. É sabido que a primeira expressão da teologia do *Logos* se encontra no Prólogo do quarto Evangelho, e seu desenvolvimento posterior tem lugar no meio alexandrino na forma de co-

10. Sobre a recepção tomásica da crítica aristotélica às Idéias platônicas, ver R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague, Martinus Nijhof, 1956, pp. 351-373.

11. A exposição mais ampla sobre a ciência divina em Tomás de Aquino encontra-se em *De Veritate*, q. II, recentemente traduzida para o francês, com magistral introdução e abundante comentário pelo dominicano Serge Thomas Bonino: Thomas d'Aquin, *De la Vérité ou la science en Dieu* (Pensée antique et médiévale), Paris/Fribourg S., Cerf/Éditions Universitaires, 1996.

mentários ao texto joanino, inicialmente com o gnóstico Heracleon, depois, e sobretudo, com o grande comentário de Orígenes, do qual nos ficaram apenas alguns livros, entre eles o liv. I que discorre sobre o Prólogo (ed., intr. e notas de C. Blanc, *Sources chrétiennes*, 120, Paris, Cerf, 1966). A teologia do Verbo conhece na patrística uma ascensão fulgurante, que atinge seu zênite nas controvérsias trinitário-cristológicas do século IV. Assim ela chega a Santo Agostinho, guardando sua identidade cristã em meio às influências médio e neoplatônicas. Santo Agostinho a transmite à Idade Média, e o bispo de Hipona será, também aqui, juntamente com Santo Anselmo, intermediário da tradição agostiniana, a fonte principal de Tomás de Aquino. A concepção tomásica do *Verbum* tem sido largamente estudada[12]. Não é nosso intento resumir aqui esses estudos nem deter-nos no aspecto teológico da questão. Nosso ângulo de visão é filosófico e, mais propriamente, metafísico. Pretendemos apenas traçar brevemente as linhas fundamentais da síntese genial operada pelo Aquinatense entre a doutrina cristã do *Verbum*, repensada por Santo Agostinho, e a metafísica da Idéia, de procedência platônica, tendo como instrumento conceptual mediador a metafísica aristotélica do Ato. Trata-se de um complexo doutrinal do mais alto teor especulativo e que pode ser considerado igualmente uma admirável manifestação do transcendental *kalon* (*pulchrum*) no domínio da atividade metafísica da nossa inteligência.

A doutrina do *Verbum* é tratada prioritariamente por Tomás de Aquino, como o fora por Agostinho, no contexto da teologia trinitária. É aí que comparecem os textos tomásicos principais sobre o tema: *In Ium. Sententiarum*, q. 2 dist. 27; *De Verit.* q. IV; *Lectura supra Joannem*, c. 1; *Summa Theol.* I, q. 34, e ainda *Contra Gentes*, IV, cc. 11, 12, 13; *De Pot.*, q. IX, aa. 5 e 9. Os estudiosos observam uma evolução doutrinal importante do primeiro ao segundo desses textos (o *Comentário sobre as Sentenças* é de 1252 a 1254, as *QQ. Disp. de Veritate* de 1256 a 1259), no sentido de que no primeiro texto o *verbum* é, para Tomás de Aquino, a *species intelligibilis* (*intellecta*)

12. A questão IV *De Veritate*, que trata do *Verbo*, foi editada e traduzida com introdução, notas e bibliografia por B. Jollès: THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la Vérité, Question IV, Le Verbe*, Paris, Vrin, 1992.

no início do ato de intelecção, ao passo que, a partir do *De Veritate* o *verbum* é a *conceptio intellectus*, termo da intelecção, perfeição final do ato intelectivo.

A metafísica do *verbum* articula-se justamente em torno do conceito aristotélico de *perfeição* ou *ato* (*enérgeia*). Nesse contexto, porém, o conceito de perfeição enquanto ato comparece na sua transposição tomásica, ou seja, como realizando-se originariamente no *ato de existir* (*esse*), afirmado como "atualidade de todos os atos e perfeição das perfeições" (*De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9m). Ora, a identidade entre *esse* e *intelligere*, que se realiza analogicamente, seja como identidade *absoluta* no *Esse subsistens*, seja como identidade *relativa* (intencional) nos existentes intelectuais finitos, deve exprimir a estrutura metafísica originária da Idéia na *diferença* entre o *noético* e o *eidético* que a constitui. Pensar essa dialética da *identidade* e da *diferença* na Idéia como *Verbum*, tal a tarefa teórica fundamental da doutrina tomásica do *Verbum*, e que torna possível a constituição, sobre uma estrutura conceptual *filosófica* e, propriamente, *metafísica*, da *teologia* do *Logos* segundo a revelação joanina.

A fecundidade metafísica, se podemos falar assim, do conceito aristotélico de *perfeição* irá, pois, permitir a articulação da matriz dialética inicial da teoria do *Verbum*. Com efeito, a perfeição como *ato* admite duas acepções fundamentais: a perfeição que podemos chamar *entitativa* e a perfeição *operativa*, e que são estritamente correlativas segundo o axioma: *agere sequitur esse*. O *existir* (*esse*) como perfeição absoluta é *identidade na diferença* entre *ser* e *agir*[13]. Ora, em Deus como *esse subsistens*, em que *suum intelligere est suum esse*, a diferença metafísica do *ato* (perfeição) como *esse* e *operari* verifica-se na intelecção divina segundo a distinção entre os dois modos de perfeição: a. *perfectio operationis* ou o *esse* como *agir*, no caso como ato da *intelecção*. Para explicar esse conceito, Tomás de Aquino recorre à distinção aristotélica entre o agir como perfeição imanente (*energeia*) do agente (*actus existentis in actu*, *Summa Theol*, I, q. 18 a. 3 ad 1m)[14] e o movimento como ato transiente (*kinesis*) finalizado por

13. A obra de referência é a de JOSEPH DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1945.

14. Sobre o *actus perfecti*, ver B. LONERGAN, *Verbum*, pp. 101-106.

uma perfeição exterior ao agente (*actus existentis in potentia*). Portanto, o primeiro modo da perfeição do *Esse subsistens* no seu ato de intelecção (*intelligere*) é a identidade do existir e do operar; b. *perfectio dictionis* ou o *esse* como *existir inteligível* ou existindo como *inteligente em ato* no conhecimento de si mesmo (*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*, *S T*, I, q. 14 a. 2 ad 1m). Ao transpor essa proposição neoplatônica ao *Ipsum Esse subsistens*, Tomás de Aquino estabelece não apenas a autocompreensão intelectual de Deus (*ibid.*, arts. 2, 3, 4), mas também o conhecimento divino de todas as criaturas (*ibid.*, arts. 5, 6) e, portanto, o fundamento filosófico-teológico do exemplarismo, da onisciência e da providência divinas. Ora, em analogia com a palavra humana proferida (*verbum prolatum*), que significa o conceito da mente, o próprio conceito é significado como "palavra interior" (*verbum interius*) em correlação de significado a significante com a "palavra exterior" (*verbum exterius*). Esse *topos* clássico da gnosiologia antiga, já presente em Platão e Aristóteles, foi desenvolvido abundantemente por Santo Agostinho sobretudo no *De Magistro*, no comentário ao Prólogo joanino e no *De Trinitate* (IX, 6, 9-18), e assim o recebeu Tomás de Aquino. Essa a origem do termo *dictio* (dicção) e dos próprios termos *logos-verbum* (palavra) utilizados para significar o *esse ut intelligens* no ato da intelecção (*De Verit.*, q. IV, arts. 2, 3; *S T*, I, q. 27, a. 1).

A utilização da metáfora da *dictio* aplicada ao *verbum interius* permite a Tomás de Aquino desenvolver a teologia da processão do Verbo como segunda pessoa da Santíssima Trindade, transpondo para um discurso sistemático de admirável rigor as profundas intuições agostinianas. Mas a condição de possibilidade dessa transposição teológica pressupõe uma transposição *filosófica* na qual a teoria da Idéia é formulada primordialmente na reflexão sobre o *Esse subsistens*, afirmando-o como *identidade na diferença* do *ser* e do *pensar*, do tornar-se *outro* na identidade absoluta consigo mesmo, em suma, da Idéia que se *diz* como Idéia[15].

---

15. Permitimo-nos remeter ao nosso artigo "Tópicos para uma metafísica do conhecimento", ap. *Consecratio Mundi* (*Festschrift* Zilles), Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998, pp. 430-437.

A estrutura metafísica da Idéia, alma da intuição fundadora de Platão e do primeiro ensaio de um discurso metafísico sobre o inteligível transempírico, recebe desta sorte, na hermenêutica filosófica da teologia cristã do *Verbum* proposta por Tomás de Aquino, uma definitiva consagração teórica como arquétipo de todo o pensamento metafísico ocidental. Com efeito, ela sustenta as duas grandes vertentes que o pensamento metafísico deve percorrer e que Tomás de Aquino descreveu num texto clássico (*De Verit.*, q. II, a. 2): o ser como *existente* e o ser como *inteligível*. Como tal, o *Ser*, como objeto primeiro da metafísica, é identicamente Idéia, e é a Idéia que funda a prerrogativa *transcendental* da noção de Ser nas duas acepções filosóficas do termo: *extensivamente*, enquanto manifesta sua absoluta universalidade, e *compreensivamente*, enquanto manifesta a condição última de possibilidade de todo o *pensável*.

3. A teoria da Idéia como teoria do *Verbum* constitui, do ponto de vista histórico e no seu teor especulativo, uma realização exemplar e, de alguma maneira, única, na sua profundidade e no seu alcance, de uma *filosofia cristã* no sentido proposto por Etienne Gilson e que encontra em Tomás de Aquino seu expoente maior. Pelo seu caráter arquetipal, a doutrina do *Verbum* apresenta-se necessariamente como o paradigma ou "primeiro analogado" da metafísica do conhecimento, que fundamenta sua extensão analógica à atividade intelectual das criaturas espirituais — os seres angélicos e os seres humanos — da estrutura da Idéia no Absoluto divino.

A doutrina do conhecimento de Tomás de Aquino foi um dos tópicos preferidos e mais estudados da sua obra no clima do neotomismo da primeira metade do nosso século[16]. Sem desconhecer a importância, sobretudo do ponto de vista da metafísica do conhecimento, da análise tomásica do conhecimento angélico (*Summa Theol.*, I, q. 54-58; sobretudo a fundamental q. 54), consideramos aqui o conhecimento intelectual humano. Nos textos em que o tema é tratado *ex professo* (*Summa Theol.*, I, q. 79; q. 84-88 e *loc. parall.*, ver

16. Uma ampla coletânea de textos sobre a teoria do conhecimento em Tomás de Aquino, com introdução, comentário e bibliografia, encontra-se em José A. Izquierdo Labeaga, *La Vita Intelletiva: lectio Sancti Thomae Aquinatis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

nota 16 *supra*), Tomás de Aquino, ao discutir as questões clássicas que se agitavam na sua época em torno do problema do conhecimento, leva a cabo, de fato, e sem que tal intenção seja aparentemente explicitada, uma síntese profunda e original dos dois grandes modelos explicativos que dividiam filósofos e teólogos no século XIII: o modelo aristotélico, preferido pelos mestres da Faculdade de Artes, e o modelo platônico-agostiniano, adotado pelos teólogos. Na verdade, esses dois modelos sobreviviam numa complexa interpenetração de conceitos e linguagem, alimentada pela influência poderosa do pensamento filosófico-teológico árabe e judeu. Correndo o risco de alguma simplificação, podemos dizer que Tomás de Aquino opera organicamente a junção dos dois modelos ao pensá-los segundo uma dialética da *imanência* e da *transcendência*, desdobrando-se justamente no terreno especulativo da metafísica da Idéia.

A fonte principal do modelo aristotélico é o III livro *De Anima*, que Tomás de Aquino comentou (*Sententia libri de Anima*, 1267-1268) ao tempo em que redigia as questões *De anima intellectiva* da *Summa*. A concepção aristotélica formula-se historicamente em contraposição à noética platônica, e assim a considerou Santo Tomás (*Summa Theol.*, I q. 79 a. 3 c.). Podemos admitir como uma das principais razões entre as que levaram Tomás de Aquino a optar decididamente pela noética aristotélica na análise psicológico-gnosiológica do conhecimento intelectual a fidelidade a um dos princípios diretivos fundamentais do seu filosofar e que prescreve a necessidade de se respeitar a autonomia de cada ser e do seu operar na sua ordem própria (*Summa Theol.*, I, q. 76 a. 1 c.: texto fundamental; *Contra Gentes*, III, c. 69). Ora, a atribuição da ação ao agente segundo o axioma do *operari sequitur esse* exige que ao agente seja atribuída a plena causalidade da sua ação: eficiente, formal e final. A atribuição, pois, da intelecção ao sujeito intelectivo pela mediação da inteligência como potência ativa (*dýnamis*) requer que, na análise do processo da intelecção, a tríplice causalidade se verifique plenamente na gênese dos dois aspectos constitutivos do ato intelectual: o *noético* (sujeito) e o *eidético* (objeto). Nenhuma dificuldade quanto ao primeiro: o ato intelectivo é *produzido* pelo sujeito como passagem da potência ativa ao ato, segundo a sua *forma*, e orientado para os *fins* da sua

natureza intelectual. Na explicação do aspecto *eidético*, separam-se Platão e Aristóteles. Em Platão, a causalidade *formal* é inteiramente atribuída à Idéia separada e subsistente. Aristóteles, atento à gênese psicológica do ato da intelecção e à experiência da vida intelectual, estende a causalidade *ativa* do sujeito também à constituição da *forma* do objeto, cabendo-lhe assim, no exercício do ato de intelecção no seu aspecto *eidético*, não apenas a causalidade eficiente na produção do ato, mas, igualmente, a causalidade *formal* na especificação do ato pela forma ou *eidos* (*species* na terminologia medieval) do objeto. Tal o sentido da teoria aristotélica da dupla função da inteligência humana no processo da intelecção como *intelecto agente* e como *intelecto possível*, adotada por Tomás de Aquino (*Summa Theol.*, q. 79, a. 2 c. e *ad 2m*, 3, 4, 5) e por ele plenamente reivindicada na sua significação original. Aqui também reside, como mostrou E. Gilson, o fundamento da reinterpretação tomásica da doutrina agostiniana da *iluminação*, articulando-a com a teoria aristotélica do "intelecto *agente*"[17].

No entanto, a explicação *antropológica* do ato intelectivo, que culmina na teoria da *species*, não exaure a inteligibilidade de um ato cuja significação mais profunda exige uma análise de natureza *metafísica*. Aristóteles o viu, ao refletir sobre a Substância primeira como Inteligência na teologia do livro XII (*lambda*) da *Metafísica*. Entretanto, a metafísica da Inteligência, formando a outra face da metafísica da Idéia, é recebida nas escolas medievais sobretudo através da tradição platônica ou, mais exatamente, neoplatônica (essa penetrada pelas influências árabes) e agostiniana.

Enquanto a análise antropológica de Aristóteles situa-se na *imanência* do ato intelectivo, a análise metafísica desenvolve-se no plano da *transcendência* e tem como ponto de partida o reconhecimento da estrutura *analógica* do ato e, portanto, sua referência necessária à *identidade na diferença* da Intelecção e da Idéia no Absoluto — em Deus. O conceito de perfeição como *ato* comparece novamente na análise metafísica da intelecção humana segundo os dois aspectos assinalados na estrutura do ato intelectivo em Deus, porém

17. Ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica I*, São Paulo, Loyola, [4]1998, p. 282, n. 123.

no âmbito da limitação imposta pela finitude: a *perfectio operationis* (aspecto *noético*) verifica-se na passagem da potência intelectiva a seu ato, enquanto a *perfectio dictionis* (aspecto *eidético*) tem lugar na prolação da *species intelligibilis*, que é presença *intencional* do objeto no sujeito como *mediação* (*medium in quo*; na *Summa Theol.*, I, q. 85 a. 2 c. a *species* é dita *ut quo intelligit intellectus*; na *Lectura supra Joannem*, I, 1 encontra-se a expressão *in quo*)[18], que assegura a *identidade* (intencional) de ambos no ato da intelecção, e pela qual o sujeito *superexiste* (Maritain) na *existência* intencional do objeto. Aqui o *esse* do sujeito não é idêntico à perfeição atual do seu ato como *inteligente* nem à perfeição do seu objeto como *inteligível*, como acontece na estrutura metafísica da Idéia em Deus. O *noético* e o *eidético* não se identificam senão intencionalmente no exercício atual da intelecção, obedecendo ao princípio fundamental da metafísica do conhecimento: *intellectus in actu est intellectum in actu.*

Por conseguinte, do ponto de vista da sua participação à estrutura metafísica da Idéia, a *species* é *verbum* como realização analógica do *Verbum* de Deus, e nela a inteligência humana transcende sua finitude natural para *dizer* o ser na sua universalidade e na sua verdade — ou a Idéia do ser — e, assim, elevar-se à *sabedoria* como ao estágio mais alto da sua atividade (ver *Contra Gentes*, I, c. 1).

A teoria da Idéia, na sua estrutura metafísica, oferece desta sorte a Tomás de Aquino o elo conceptual privilegiado que lhe permite unir numa síntese de admirável profundidade e coerência as duas grandes correntes da filosofia medieval do espírito: o agostinismo, e seu substrato neoplatônico, e o aristotelismo.

CONCLUSÃO

A teoria da Idéia, na sua versão tomásica, oferece um inegável interesse histórico, mas não foi esse o aspecto sob o qual a conside-

18. Ver Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée, 1932, pp. 706-787; 808-810. A "Lectura supra Joannem" foi reproduzida por um discípulo no texto *De differentia Verbi divini et humani* (opuscula philosophica, ed. Spiazzi), Torino, Marietti, 1954, pp. 101-102.

ramos nesse texto. Interessou-nos diretamente seu teor *metafísico*, por acreditar que, não obstante o clima filosófico pós-metafísico em que vivemos, a teoria da Idéia, que inaugurou com Platão o discurso metafísico na tradição ocidental, permanece como princípio animador da meta-história da filosofia, subjacente mesmo às tentativas de "desconstrução" de que tem sido objeto na filosofia moderna. Ao interpretar a teoria da Idéia no quadro conceptual da sua metafísica do *esse*, Tomás de Aquino confere-lhe o incomparável vigor especulativo com que, assim cremos, voltará um dia à atualidade da cena filosófica[19].

19. Ver H. C. de Lima Vaz, Tomás de Aquino: do Ser ao Absoluto, ap. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 283-342.

Capítulo 15

PRESENÇA DE TOMÁS DE AQUINO NO HORIZONTE FILOSÓFICO DO SÉCULO XXI*

I. Introdução

O título da nossa exposição requer um esclarecimento preliminar, de modo a ficar bem definida a perspectiva em que aqui nos situamos. Apenas pouco mais de dois anos nos separam do início do novo século e do novo milênio. Uma data como esta possui duas significações: uma puramente *cronológica*, em que ela é simplesmente uma data a mais no correr dos dias e dos anos. Provavelmente nenhuma mudança sensível poderá ser notada nas pessoas, nas coisas e na cadeia dos acontecimentos no dia 1º de janeiro de 2000, que será apenas o amanhã do dia 31 de dezembro de 1999. A outra significação forma-se dentro do *imaginário social* e essa, sim, é extremamente complexa, rica de temores, esperanças, prognósticos, profecias, análises prospectivas, projetos, configurando para a humanidade a hora solene em que uma ordem dos séculos se encerra e outra começa[1].

Um dos pontos mais sensíveis de condensação do imaginário social em face do novo tempo que se anuncia, e também de exercício da inteligência prospectiva, é aquele em que a humanidade se volta para o que *foi*, para a história até então vivida, e a examina à luz da esperança do que *será*, ou da nova história que se pretende viver. Não

* Texto lido por ocasião das comemorações do décimo aniversário do Instituto Santo Tomás de Aquino de Belo Horizonte (outubro de 1997).

1. Ver H. C. de Lima Vaz, Fim de milênio, *Síntese* 37 (1986) 5-11.

se trata aqui da cultura material, impelida por um dinamismo de mudança contínua, mas sobretudo da cultura *simbólica:* das instituições, do direito, das normas, das crenças, dos valores, dos saberes não ligados a desígnios técnicos imediatos, entre eles, eminentemente, a *filosofia*. O que sobreviverá e terá vigência no próximo século desse acervo simbólico da nossa cultura em meio às fantásticas realizações que a técnica nos promete, e o que será recolhido definitivamente aos arquivos da memória histórica da humanidade? Pergunta de difícil e sempre arriscada resposta. Mas essa é a pergunta que desejo colocar hoje a respeito do Tomás de Aquino filósofo, se não para respondê-la cabalmente, o que seria da minha parte pretensão e temeridade imperdoáveis, ao menos para indicar alguns pontos que nos podem ajudar a refletir sobre uma questão que considero decisiva para o futuro do pensamento cristão.

Sabemos que nas vicissitudes do mundo cultural cristão, do século XIII até hoje, a presença de Tomás de Aquino, desenhada segundo os diferentes perfis que o espírito dos tempos lhe impunha, foi sempre uma presença maior. As razões dessa preeminência do Mestre medieval ao longo desses sete séculos que dele nos separam são muitas, mas, independentemente de fatores circunstanciais que para isso contribuíram, a razão principal reside sem dúvida em sua própria obra, no valor intrínseco do seu ensinamento. A situação histórica e a situação teórica[2] de Tomás de Aquino conjugaram-se para tornar possível uma obra sob certos aspectos única na história do pensamento cristão. Que perspectivas se abrem para essa preeminência, e mesmo para a sobrevivência em termos de atualidade, ao pensamento do teólogo do século XIII num novo século que o nosso imaginário social já antecipa, de certo modo, como devendo ser um século que verá nascerem e desenvolverem-se novas e inéditas formas de cultura e que assistirá, talvez, à aurora de uma nova civilização?

A presença de Tomás de Aquino na cultura cristã dos últimos tempos medievais e dos tempos modernos pode ser representada como uma presença em três dimensões. Elas têm uma origem comum, que

2. H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 283-305.

é a própria personalidade espiritual e intelectual de Santo Tomás, ainda recentemente estudada em obra de grande erudição e penetração[3]. No plano vertical situam-se as dimensões do *mestre da vida espiritual* e do *teólogo.* No plano horizontal situa-se a dimensão do *filósofo.* Nesse triedro simbólico, o que aparece em primeiro lugar é a unidade *existencial* das três dimensões. Em segundo lugar, vê-se que as dimensões *espiritual* e *teológica* repousam sobre um plano *filosófico* que, delas formalmente distinto quanto à natureza, ao conteúdo e à validez das razões nele expostas, transmite-lhes, no entanto, os instrumentos conceptuais que tornam possível, em termos de saber formalmente elaborado ou de ciência, a inteligibilidade humana e a coerência do seu discurso. Foi justamente o êxito excepcional alcançado pela intenção tomásica da *fides quaerens intellectum* que lhe conferiu essa preeminência quase paradigmática na história moderna do pensamento cristão.

Tomás de Aquino foi, antes de tudo, *teólogo.* Essa a sua vocação, assumida com extraordinária lucidez e generosidade e à qual dedicou totalmente a sua vida[4]. Foi como teólogo, não só especulativo mas prático e agraciado com inegáveis dons místicos que, por outro lado, o santo dominicano descreveu os caminhos da vida espiritual e por eles avançou em seu itinerário de santidade[5].

Nessa unidade teológico-espiritual da vida e da doutrina de Tomás de Aquino, a *filosofia* integra-se harmoniosamente. Ela é, sem perder sua natureza específica, uma componente orgânica do pensamento teológico tomásico, podendo apresentar-se, desta sorte, como uma das formas emblemáticas, talvez a mais bem-sucedida, de *filosofia cristã.*

É sabido, no entanto, que a clara visão da unidade com que Tomás de Aquino praticava a *filosofia* no exercício do seu mister

---

3. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*, Fribourg S./Paris: Éditions Universitaires/Cerf, 1993 (trad. bras.: *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra*, São Paulo, Loyola, 1999); Id., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel (Initiation, 2)*, Fribourg S./Paris: Éditions Universitaires/Cerf, 1996.

4. A esse propósito, convém referir-se à *Summa contra Gentiles*, I, cc. 1 a 8. Ver o ensaio clássico de M.-D. Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (col. *Maîtres Spirituels*), Paris: Seuil, 1959, e Inos Biffi, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 131-175.

5. Ver J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, pp. 495-515.

teológico, e que podemos legitimamente atribuir-lhe a partir do estudo das suas obras, acabou por perder, aos olhos dos discípulos e comentadores, os traços nítidos da sua forma primeira. Desse obscurecimento da unidade original procede a ampla literatura de controvérsia sobre a verdadeira imagem de Tomás de Aquino *filósofo* e sobre a verdadeira significação da *filosofia* em sua obra. Duas posições caraterísticas, adotadas por dois dos maiores historiadores da filosofia medieval no nosso século, permitem-nos circunscrever claramente os termos dessa questão. Para o mestre incontestado da história do pensamento medieval que foi Etienne Gilson, a filosofia de Tomás de Aquino é uma *filosofia cristã* na medida em que, conservando a sua autonomia de saber da razão demonstrativa, recebe do *ordo theologicus* ou da *sacra doctrina* a sua própria *ordem de razões* e, por conseguinte, a coerência final do seu discurso. Gilson oferece-nos uma brilhante prova de sua tese, expondo a filosofia tomásica em sua célebre obra *Le thomisme*[6], segundo a estrutura da Ia. e IIa. partes da *Suma Teológica:* Deus, a Criação, a vida moral. Já o grande medievalista de Louvain, Fernand van Steenberghen, opõe-se a Gilson, reivindicando para a filosofia de Tomás de Aquino uma autonomia bem mais rigorosa e a exigência metodológica de uma ordem de razões independente da ordem teológica[7]. Não nos demoraremos aqui nos aspectos teóricos dessa pendência entre os dois grandes mestres. Desejamos apenas realçar o fato histórico incontestável, sobre o qual se apóia Gilson, de que o exercício do pensamento *filosófico* a que se dedicou Tomás de Aquino se deu, se assim podemos falar, em pleno coração do exercício da sabedoria *teologal*, numa sinergia de fé e razão, cujas condições existenciais e teóricas de possibilidade talvez tenham perdido para os epígonos o segredo da realização privilegiada que encontraram no grande teólogo medieval.

Como quer que seja, é importante lembrar que a vida filosófica na Idade Média, a partir da segunda metade do século XIII, manifestou-se sob duas formas[8]. A primeira tinha lugar exatamente no pró-

---

6. Paris, Vrin, [6]1989.

7. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^ème siècle*, Louvain/Paris, Peeters, [2]1991.

8. Ver *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, pp. 293-295.

prio campo do trabalho teológico, ou institucionalmente, nas Faculdades de Teologia, que recebiam das Faculdades de Artes os instrumentos conceptuais necessários para a construção intelectual do edifício teológico. Tinha lugar, assim, a organização, em termos de sistemática do ensino universitário, da tradição do pensamento cristão que vinha desde Clemente de Alexandria e que Santo Agostinho recebera e transmitira à cultura medieval. Nessa tradição situa-se Tomás de Aquino, que não foi professor de filosofia, mas, exatamente enquanto *teólogo*, foi *filósofo cristão* no mais alto e pleno sentido do termo. A segunda forma de presença da vida filosófica, fadada a tornar-se, através de várias vicissitudes, a forma dominante da prática do filosofar nos tempos modernos, tinha origem igualmente nas Faculdades de Artes, mas era herdeira de uma tradição mais antiga, a tradição clássica, retomada por Averróis (Ibn-Roschd) no mundo árabe, e que propugnava a total autarquia do pensamento filosófico, ápice do edifício do saber e, enquanto *sabedoria*, fonte para o filósofo do mais alto prazer e felicidade, tal como Aristóteles a celebrara no décimo livro da *Ética de Nicômaco*. É sabido que Tomás de Aquino manifestou-se com veemência contra algumas teses desse chamado *averroísmo latino*, incompatíveis com afirmações fundamentais da revelação cristã.

Na verdade, tratava-se aqui do primeiro episódio do que será a acidentada história do pensamento filosófico de inspiração cristã nos tempos modernos. Os atores dessa história já aparecem então perfeitamente caracterizados: uma filosofia organicamente integrada à sabedoria teológica e, então, filosofia cristã *de jure*, e uma filosofia plenamente autônoma, hoje diríamos uma filosofia laica e secular, que o filósofo cristão se propõe praticar e dela fazer uma filosofia cristã *de facto*. Esses dois atores encontraram-se na célebre querela sobre a *filosofia cristã* que agitou os meios filosóficos franceses em fins da década de 1920 e inícios da década de 1930[9].

---

9. Ver Yves Floucat, *Pour une philosophie chrétienne: éléments d'un débat fondamental*, Paris, Téqui, 1983. Ver, a propósito, os textos lúcidos e profundos de Joseph Pieper no III. volume de suas Obras Completas sob o título *Schriften zum Philosophiebegriff* (*Werke* III), Hamburg, Meiner, 1995, em particular "O que significa filosofar IV?" (pp. 57-70), "Sobre o dilema de uma filòsofia não-cristã" (pp. 300-307) e "O possível futuro da filosofia" (pp. 315-324).

Com a grande variedade de correntes filosóficas e de estilos de filosofar que hoje se difundem na nossa cultura e que, de resto, encontram acolhida e receptividade nas instituições católicas de ensino, a questão da especificidade cristã da filosofia de Tomás de Aquino se repõe nesse novo contexto e nele adquire essa dimensão prospectiva que nos leva à interrogação sobre a possibilidade da sua presença no horizonte filosófico do século XXI.

Poderíamos talvez formular essa questão a partir da hipótese de uma filosofia tomásica autônoma *de jure* e apenas *de facto* considerada apta a prestar seus serviços ancilares à teologia. Ela se alinharia então ao lado de outras propostas filosóficas, autônomas por origem, por deliberada intenção e construção conceptual como o kantismo, o hegelianismo, o marxismo, as filosofias fenomenológicas e hermenêuticas, todas oferecidas à opção do teólogo como instrumentos para o seu mister reflexivo sobre os dados da Revelação. Tal parece ser, de resto, a forma assumida pela relação filosofia-teologia no seio do pensamento cristão em tempos recentes. Colocado, no entanto, nesses termos, o problema de um amanhã para a filosofia de Tomás de Aquino no possível mundo da cultura teológica cristã no século XXI torna-se rigorosamente sem sentido, e sua própria formulação já nos aparece insensata pelo simples fato de que não existe, nunca existiu e não pode existir nem mesmo como hipótese de trabalho, uma filosofia tomásica autônoma no sentido moderno do termo. Resta-nos, pois, tentar pensar a possível presença da filosofia de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI a partir da sua natureza intrínseca de *filosofia cristã*. Em outras palavras: é como componente orgânica de uma *cultura cristã* que a filosofia tomásica poderá sobreviver no século que está para iniciar-se. São destinos solidários, e procede daí a importância do tema que escolhemos para esta palestra, pois nele está implicada uma interrogação bem mais ampla e mais profunda: que futuro espera o cristianismo não apenas como tradição religiosa *vivida*, mas como tradição *pensada*, ou seja, como inspiradora de práticas culturais e civilizatórias no novo mundo — e na nova civilização — que esperam a humanidade nesse fim do século XX?

No intento de trazer alguma pequena contribuição a essas graves questões, dividiremos nossa palestra em três tópicos, que passamos a expor de modo bem sintético:

1. Caminhos da filosofia de Tomás de Aquino no mundo da cultura cristã do século XX.
2. Tentativa de esboço do horizonte filosófico na aurora do século XXI.
3. Um lugar possível para Tomás de Aquino no horizonte filosófico que se anuncia.

Uma breve Conclusão deverá encerrar essas nossas considerações.

1. Caminhos da filosofia de Tomás de Aquino no mundo da cultura cristã do século XX

É importante ter presente, em suas grandes linhas, os caminhos percorridos pela filosofia de Tomás de Aquino na cultura cristã e na cultura secular do século XX, porque é sem dúvida meditando sobre o que foram esses caminhos que poderemos pensar a presença do pensamento tomásico no já emergente horizonte filosófico do século XXI.

Não obstante a preeminência, como foi assinalado, de Tomás de Aquino na história moderna do pensamento cristão, realçada sobretudo com a consagração de suas doutrinas teológicas no Concílio de Trento e com a sua proclamação como Doutor da Igreja por São Pio V em 1567[10], podemos dizer que a obra filosófico-teológica do Mestre medieval passa a conhecer, ao longo do século XX, uma forma de presença qualitativamente nova, aquela com a qual se procurou assegurar a sua atualidade no campo filosófico-teológico e na cultura em geral desses últimos cem anos. Esse novo estilo de presença nasce no seio de uma conjuntura singular na vida da Igreja na segunda metade do século XIX. Depois do duro confronto com a cultura moderna, que se trava ao longo do pontificado de Pio IX e é relançado pelas correntes teológicas dominantes no Concílio Vaticano I, o pontificado de Leão XIII foi assinalado, desde os seus inícios, por uma sensível mudança de estratégia, em que à condenação inapelável sucedem os ainda tímidos ensaios de diálogo e, sobretudo, a proposição de modelos alterna-

10. Até essa data eram considerados Doutores da Igreja apenas alguns Santos Padres.

tivos nos campos intelectual, social e político fundados na tradição cristã, e que se apresentavam como capazes de acolher e retificar as conquistas legítimas da modernidade. É nessa nova conjuntura que o pensamento filosófico-teológico, e mesmo social e político, de Tomás de Aquino adquire a feição caraterística com que se apresentará na cultura do século XX. A data inaugural desse novo ciclo da presença de Santo Tomás é assinalada, no plano intelectual, pela encíclica *Aeterni Patris* (1879), que iria balizar, de certa maneira, o curso do pensamento filosófico-teológico católico até o Concílio Vaticano II. Foi, sem dúvida, obedecendo às diretrizes dessa célebre Encíclica e ao seu intento programático que se formou e fortaleceu na Igreja o movimento de idéias e de ensinamento conhecido como *neo-escolástica*. Não é o caso de se evocar aqui o que foi a *neo-escolástica* na vida intelectual da Igreja na primeira metade do século, nem lembrar a sua vigorosa sobrevivência pelo menos até o último Concílio. Interessa-nos sobretudo assinalar que foi no seio da *neo-escolástica* que se formou o chamado *tomismo* na sua versão moderna[11], e foi sob sua égide que, ao ser erigida como referência normativa do *tomismo*, a obra filosófico-teológica de Tomás de Aquino compareceu na cultura do século XX.

Obedecendo ao espírito da *neo-escolástica* e da própria encíclica *Aeterni Patris*, o *tomismo* não foi, primeiramente, um programa de investigação histórica ou de grandes comentários, como na escola tomista clássica, destinado a fazer reviver, em seu teor literal, o pensamento de Tomás de Aquino, e isso não obstante as grandes contribuições que trouxe aos estudos históricos sobre o século XIII e sobre o pensamento medieval. Com efeito, a consigna de Leão XIII havia sido *vetera novis augere et perficere* (aumentar e enriquecer o que é antigo com o que é novo), e ao novo *tomismo* cumpria em primeiro lugar, em força da sua própria razão de ser, apresentar-se como uma filosofia viva e com todos os títulos de legitimidade exigidos pela cultura moderna. O pensamento de Tomás de Aquino *repensado* no século XX e, como tal, reivindicando uma atualidade reconhecida e acolhida pela cultura secular: essa a ambição e esse o programa do *tomismo neo-escolástico*.

---

11. A propósito, ver G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes* (Cogitatio Fidei, 195), Paris, Cerf. 1996.

É necessário reconhecer que esse programa foi executado com grandeza e que essa ambição produziu frutos notáveis no campo da filosofia. Embora o *establishment* filosófico nos principais países não tenha concedido às grandes obras de inspiração *tomista* senão uma importância marginal, apenas assinalada nas histórias da filosofia contemporânea, a justiça intelectual impõe que se atribua a elas uma densidade e uma profundidade de pensamento que nem sempre se encontram nos corifeus da moda filosófica. No entanto, ao contrário da escola tomista clássica, na tarda Idade Média ou na segunda escolástica do século XVI, o *tomismo* do século XX viu-se confrontado com um pensamento filosófico já plenamente amadurecido no clima intelectual da modernidade, rico de múltiplas correntes, fundado sobre pressupostos metodológicos, gnosiológicos, críticos e metafísicos firmemente estabelecidos fora do espaço conceptual no qual se edificaram a filosofia antiga e seus prolongamentos cristãos. Em face ou dentro desse universo intelectual que a tradição do tomismo original não conhecera, como se comportaria o *tomismo* renovado do século XX?

Na história do denominado *tomismo neo-escolástico* tornaram-se logo visíveis três tendências ou três modelos propondo-se definir um lugar para a filosofia de Tomás de Aquino no espaço filosófico da modernidade. São três, assim, os perfis filosóficos de Santo Tomás que o século XX irá conhecer.

A primeira tendência parte da convicção de que o predicado da *verdade* inerente ao pensamento tomásico, restituído ao seu teor original e organizado segundo a ordem sistemática postulada pela razão moderna, assegura-lhe a única forma de presença compatível com a sua dignidade filosófica: a presença trans-histórica de uma *verdade* elevada acima das vicissitudes dos tempos. Essa tendência consagrou, de certo modo, a imagem de Tomás de Aquino filósofo e teólogo que predominou sobretudo no imaginário eclesial: o Mestre de cujo ensinamento procedem as *verdades* normativas em última instância para o exercício, em clima cristão, da reflexão filosófica e teológica[12]. No

12. A expressão mais autorizada dessa tendência foi, sem dúvida, a célebre *Revue Thomiste*, publicada pelos dominicanos da Província de Toulouse. Ver o volume comemorativo do centenário da revista (1893-1993): SERGE T. BONINO (dir.), *Saint Thomas au XX^{ème} siècle (Actes du Colloque commémoratif du centenaire de la Revue Thomiste)*, Paris, Saint Paul, 1994. Ver nossa recensão em *Síntese* 73 (1966) 279-281.

seu terreno vicejou uma abundante literatura manualística de desigual valor, mas ela deu-nos igualmente obras notáveis, bastando lembrar as de R. Garrigou-Lagrange e de Joseph de Tonquedéc.

A segunda tendência caracteriza-se por um senso mais agudo da história e pela consciência de que a *verdade* do ensinamento tomásico, que não é posta em discussão, deve, no entanto, comprovar os seus títulos de validez no confronto vivo com as idéias filosóficas modernas. De acordo com essa segunda tendência, Tomás de Aquino aparece como uma personagem rediviva na liça filosófica do nosso tempo e, como tal, participante ativo da nossa vida intelectual e da discussão dos nossos problemas filosóficos mais atuais. Nessa segunda tendência, manifestam-se, por sua vez, duas linhas que se complementam na prossecução do propósito de tornar o *tomismo* uma presença viva no campo da cultura contemporânea. A primeira linha acentua o perfil *teórico* do pensamento de Tomás de Aquino, transmitido pela suas obras e pela tradição dos grandes comentadores, como aquele que poderá legitimamente reivindicar um lugar no mundo filosófico do século XX. A segunda confia no pressuposto de que a rigorosa reconstituição *histórica* do pensamento original de Tomás de Aquino, freqüentemente obscurecido pela tradição, ao mesmo tempo em que permitirá definir sua situação eminente na história da filosofia, irá mostrar a perfeita atualidade e a fecundidade das grandes teses filosóficas genuinamente tomásicas. Dois nomes tutelares do *tomismo* do século XX poderão, talvez, simbolizar essa segunda tendência e suas duas linhas: Jacques Maritain, a linha *teórica*, e Etienne Gilson, a linha *histórica*. A esses dois notáveis pensadores, aos quais convém acrescentar o nome de Joseph Pieper na Alemanha, deve-se em grande parte a presença de Tomás de Aquino para além do âmbito da cultura propriamente eclesiástica e o reconhecimento da importância do seu pensamento na tradição filosófica ocidental. Foi, aliás, sob o influxo dessa segunda tendência que se estabeleceu a distinção, hoje corrente, entre o "pensamento tomásico" (*thomasisches Denken*), que se pode historicamente atribuir a Tomás de Aquino, e o "pensamento tomista" (*thomistisches Denken*), representado pelas diversas variantes da escola tomista ao longo do tempo.

Uma terceira tendência deve ser finalmente mencionada, talvez a mais representativa em termos de sensibilidade para com os problemas

da cultura pós-medieval, e cujo propósito declarado é o de traçar o perfil filosófico de Tomás de Aquino dentro das coordenadas teóricas do pensamento moderno, traduzindo-se no intento de mostrar, nas grandes opções tomásicas no campo da filosofia, indicações ou antecipações em ordem à solução de problemas levantados a partir da instauração cartesiana de um novo ciclo histórico do filosofar. Essa a tendência mais audaz e também a mais cheia de riscos, devendo fazer face ao enorme desafio teórico de repensar doutrinas e conceitos pensados e formulados num mundo cultural já pertencente ao passado, cujos pressupostos e cuja evolução intelectual se encontram freqüentemente em franca oposição ao primeiro. Na verdade, os representantes dessa terceira tendência levaram a cabo um empreendimento de grande alcance filosófico, e sua obra merece um lugar de relevo na história da filosofia contemporânea. Seria excessivo, no entanto, querer atribuir-lhes um êxito completo em seu intento de mostrar-nos um Tomás de Aquino pensador da modernidade. Mas é, sem dúvida, o perfil do Mestre medieval em seu diálogo com os grandes nomes do calendário filosófico moderno, aquele que conserva para nós a atualidade mais viva e que nos convida a antecipar, de alguma maneira, sua presença no horizonte filosófico do século XXI. Com efeito, os tomistas que empreenderam essa como que migração para as novas terras filosóficas tiveram como meta fundamental repensar a herança doutrinal tomásica, inserindo-a, de alguma maneira, na lógica das grandes intuições geratrizes do universo filosófico da modernidade. Tal foi o sentido da releitura das teses filosóficas mais representativas do pensamento de Tomás de Aquino, de acordo com o código hermenêutico estabelecido por aqueles que se podem considerar os artífices maiores da filosofia moderna: Descartes, Kant e Hegel. Apenas lembramos aqui que a teoria tomásica da *reflexão* foi confrontada com o *Cogito* cartesiano, entre outros, por Joseph de Finance[13]. O programa *crítico* de Kant inspirou uma nova e original versão da fundamentação tomásica da metafísica por obra de Joseph Maréchal e seus discípulos[14]. O desafio maior foi representado por Hegel, cujo pensamento articulava organicamente,

---

13. J. DE FINANCE, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, Paris, Beauchesne, 1946.

14. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, Paris/Louvain, Universelle, ²1949.

com profunda originalidade, História e Sistema. O diálogo com Hegel foi o mais tardio e também o mais árduo para os tomistas ou para os pensadores católicos em geral. Mas não podemos dizer que foi infrutuoso, pois estão aí para comprová-lo obras notáveis como as de Gustav Siewerth[15], de Gaston Fessard[16], de Bernhard Lakebrink[17] e de outros. Aos daqueles três grandes luminares da filosofia moderna convém acrescentar o nome de Martin Heiddeger, cuja influência difusa em toda a filosofia contemporânea fez-se sentir igualmente entre os pensadores cristãos tanto no campo teológico quanto no filosófico. Seja mencionada aqui apenas a comparação minuciosa e cuidadosamente documentada entre o pensamento de Heidegger e o de Tomás de Aquino proposta por J. B. Lotz[18].

Tal o Tomás de Aquino filósofo em suas múltiplas faces que o século XX conheceu. Poderá sua presença prolongar-se e mesmo receber novos contornos no horizonte filosófico do século XXI? A essa interrogação talvez possamos responder se conseguirmos antecipar, ao menos como esboço conjectural, algumas das linhas daquele horizonte que já começa a formar-se diante de nós. Eis o que tentaremos fazer brevemente no segundo tópico da nossa palestra.

2. Tentativa de esboço do horizonte filosófico na aurora do século XXI

Seria um exercício de profecia ou de adivinhação, vedado ao filósofo, prever a configuração provável com que o horizonte filosófico do século XXI se apresentaria, pelo menos inicialmente, aos nossos olhos, se o novo século estivesse ainda longe de nós. Mas o século XXI já bate à nossa porta e já nos preparamos para celebrar seu início. Torna-se possível, pois, antecipar, na figura evanescente do

15. G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt am Main, Knecht, ²1961.

16. G. Fessard, *De l'actualité historique*, 2 vols., Paris: Desclée, 1959. E os textos reunidos em *Le mystère de la société*, com intr. de G. Sales, Namur, Culture et Vérité, 1996.

17. B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Köln, J. P. Bachem, 1955.

18. J. B. Lotz, *Martin Heidegger et Saint Thomas d'Aquin* (tr. fr.), (col. Théologiques), Paris, PUF, 1988.

século que está para terminar, muitos dos traços que comporão a figura do novo século. Tal antecipação vale particularmente para a filosofia, porque serão sem dúvida os temas que atualmente emergem no campo da reflexão filosófica a tornar-se temas dominantes e matrizes de problemas atuais no pensamento filosófico do incipiente século XXI. Com efeito, uma das certezas que nos deixa o nosso século prestes a expirar é a de que o ciclo das revoluções iniciado no século XVII, sejam elas sociais, políticas, científicas, técnicas ou mesmo filosóficas, chegou a seu termo. A rápida aceleração da história e a sucessão quase vertiginosa dos eventos, das idéias, das invenções técnicas, das modas, bem como sua disseminação imediata no tecido mundial das comunicações, não dão lugar à expectativa de rupturas profundas e revolucionárias. O solo da história, salvo inesperadas catástrofes, parece definitivamente estabilizado e firmado para suportar o fluxo enorme e contínuo da produção simbólica e material da nossa civilização tecnicizada. Em particular no campo da filosofia, não há que esperar novas revoluções análogas às revoluções cartesiana e kantiana ou mesmo às revoluções menores da fenomenologia e da linguagem no século XX. Assim sendo, serão provavelmente os temas mais significativos e empenhativos do pensamento filosófico atual a permitir-nos traçar as linhas prováveis do horizonte filosófico do século XXI, dentro do qual poderemos, num exercício conjectural da razão prospectiva, encontrar um lugar para a herança doutrinal de Tomás de Aquino. Segundo o propósito que aqui temos em vista, vamos considerar dois desses temas que nos parecem fundamentais.

1. Se refletirmos sobre as condições atuais da pesquisa e da reflexão no campo das disciplinas filosóficas, podemos antecipar com razoável segurança que a linha de fundo do horizonte filosófico do século XXI acompanhará o relevo dessa atividade fundamental do filosofar, qual seja, a *rememoração* (traduzindo o termo hegeliano *Erinnerung*) *histórica*, tendo por objeto a própria possibilidade e legitimidade do exercício do pensamento filosófico ao longo do tempo. Essa *rememoração*, que se mostra elemento constitutivo da prática do filosofar, tornando a história da filosofia um conhecimento genuinamente filosófico[19], não é, como sabemos, apenas uma tarefa de erudi-

19. Ver *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, pp, 285-288.

ção, de reconstituição crítica de fontes, de análise textual, mas é sobretudo uma releitura do desdobramento no tempo, sujeito às suas condições e vicissitudes, da original iniciativa de cultura que inaugurou entre os gregos o exercício do filosofar, rica de todas as virtualidades na ordem teórica e na ordem prática, que irão sendo explicitadas e pensadas no correr da história. O atual crescimento quantitativo e qualitativo da pesquisa histórica na atividade filosófica[20] e os múltiplos paradigmas que são propostos para uma renovada hermenêutica dos grandes pensadores e das grandes épocas da história da filosofia atestam a importância e a eminente significação da *rememoração* histórica na prática da reflexão filosófica e são uma prova incontestável da *necessidade*[21] da filosofia numa cultura como a nossa, que avançou tão longe na rota da razão.

Portanto, se levarmos em conta a enorme soma de informações posta à disposição da pesquisa histórica atual, a multiplicação dos modelos interpretativos e seu constante aperfeiçoamento crítico, e a própria riqueza da produção historiográfica no campo dos estudos filosóficos, poderemos prever que o horizonte filosófico do século XXI será traçado a partir do exercício de *rememoração*, cuja intenção fundamental é pensar a história da filosofia como elemento intrínseco da estrutura teórica do filosofar. Não se tratará, pois, apenas da história da filosofia como disciplina usual do programa didático do ensino filosófico. A prática da reflexão filosófica depois de Hegel integrou definitivamente essa dimensão histórica, nela descobrindo uma espécie de retorno reflexivo da filosofia sobre si mesma na sua realização no tempo, que já ultrapassa dois milênios e meio, e nela reconhecendo os momentos singulares e privilegiados em que, no trabalhoso caminho histórico do conceito, a intuição de um grande pensador descobre uma direção nova ou se eleva a uma altitude de onde se descobre uma nova região de problemas e de idéias. Aí poderemos, sem dúvida, antever uma primeira manifestação da presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI.

---

20. Observemos que os estudos históricos constituem a parte preponderante da literatura filosófica contemporânea.

21. Ver *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, p. 89.

2. Um extraordinário fenômeno de cultura, e mesmo de civilização, de abrangência mundial se desenrola aos nossos olhos ou, mais exatamente, nos envolve e nos arrasta na sua aparentemente irresistível expansão. Sua origem remonta à mudança profunda nas estruturas da relação do ser humano com o mundo, ou nas estruturas da chamada *categoria de objetividade*[22], que teve lugar no século XVII com o advento da nova ciência galileiana da *natureza*. Ela consagra, em última análise, o triunfo da forma *poiética* do conhecimento, que constrói nossas relações cognoscitivas e produtivas com o mundo segundo modelos *operativos* tanto *teóricos* quanto *técnicos* e tem como *telos* sempre reproposto da sua incessante e onipresente atividade a perfeita homologia na ordem do *conhecer*[23] e do *fazer* entre o ser humano e o mundo por ele transformado. É esse o programa grandioso da chamada *tecnociência*, que hoje deixou de ser um instrumento setorial do saber e da produção para tornar-se a forma determinante do estilo de civilização que se impõe a nós nesse final do século XX, e que verá sem dúvida, no próximo século, seu triunfo definitivo.

Ora, o efeito imediato e tangível, por nós continuamente experimentado, dessa ação da tecnociência sobre o próprio *mundo da vida*, onde se movem os indivíduos da nossa civilização, é a progressiva invasão do nosso espaço vital pelo fluxo incessante de novos *objetos* produzidos pela tecnociência. São objetos *teóricos* oferecidos à imensa rede de vulgarização do saber científico e, sobretudo, objetos *técnicos* destinados a atender às novas necessidades criadas exatamente pela progressiva orientação do nosso conhecer, agir e fazer para esse horizonte de *objetividade técnica*, que passa a ser o envolvente primeiro do nosso estar-no-mundo.

Sabemos, no entanto, que é na *objetividade* mundana que se dá nosso primeiro encontro com o *ser* e tem lugar a experiência decisiva da nossa *finitude*, que circunscreve nossa pontual situação no espaço, o breve intervalo da nossa vida no tempo e, sobretudo, a limitação propriamente *ontológica* que nos estabelece como *ser* entre os *seres*. É a nossa finitude que nos impele necessariamente na direção do *outro*,

---

22. H. C. DE LIMA VAZ, *Antropologia filosófica II*, São Paulo, Loyola, ²1992, pp. 9-48.
23. Esse foi o ideal perseguido pelo jovem L. WITTGENSTEIN em seu *Tractatus Logico-Philosophicus*.

e primeiramente do *mundo*, em cuja *objetividade* lançamos a âncora da nossa frágil *subjetividade* para nos constituirmos ontologicamente como *seres-no-mundo*. Uma transformação profunda da *objetividade* mundana traz consigo uma mutação não menos profunda do estatuto *natural* ou *ôntico* do nosso ser-no-mundo e, portanto, da sua inteligibilidade *ontológica*. Dessa mutação somos nós mesmos os artífices, na medida em que estamos empenhados incessantemente na nossa tarefa histórica essencial, que é refazer em nós e em torno de nós a *natureza*, dando-lhe a forma da *cultura*[24]. Com efeito, a cultura mostrou-se ao longo da história o abrigo no seio da natureza, cuja construção o ser humano prossegue sem cessar. Mas não se trata de uma tarefa inocente porque, ao intervir na natureza por uma ação transformadora, o homem intervém na sua própria condição *natural* e se transforma a si mesmo. É verdade que, aparentemente, a espécie humana representa, do ponto de vista biológico, o termo da evolução de um dos ramos da árvore da vida, não se devendo provavelmente esperar mutações nesse nível que façam surgir uma nova espécie inteligente. No entanto, do ponto de vista *cultural*, a espécie humana evolui e vem se transformando com surpreendente rapidez nos últimos séculos. Com o advento e o predomínio da tecnociência, a transformação cultural do ser humano passa a apresentar uma assimetria crescente entre os dois termos do processo, a *natureza* e a *cultura*. Assistimos, com efeito, a uma ruptura, que se aprofunda, do equilíbrio até então trabalhosamente mantido pela humanidade entre o *natural* e o *cultural*, e que tem subsistido não obstante o processo histórico contínuo que vai ampliando o domínio da *cultura* sobre a esfera da *natureza*. Tal ruptura representa um evento de civilização, cujo imenso alcance apenas começamos a medir e que será sem dúvida olhado um dia como o evento inaugural de uma modalidade do existir histórico radicalmente nova, a ser vivida por aquele que será conhecido como sendo propriamente o *homem moderno*.

Qual o perfil antropológico com que se apresentará, no próximo século, esse *homem moderno*? Não se trata aqui de desenhar projeções futuristas nem de ocupar-se com a ficção de um *pós-moderno*

24. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, pp. 88-97; 101-118.

que vem alimentando uma certa moda filosófica. A formação histórica da chamada *modernidade* está provavelmente chegando ao seu fim. O que virá depois não será uma qualquer pós-modernidade, mas a passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma nova civilização. Essa *forma* já opera e já remodela nosso mundo e nosso ser, sem que talvez sua presença seja experimentada em todos os efeitos de sua ação transformadora. É a forma do *existir* sob a norma da *tecnociência* regendo todos os campos da nossa atividade: o conhecimento, o agir ético, o agir político, a criação artística, o trabalho.

A interrogação que aqui levantamos diz respeito à aptidão dessa forma de *existir* segundo a *norma rectrix* da tecnociência para unificar e dar satisfação a todas aquelas exigências e tendências que se manifestaram historicamente e se justificaram reflexivamente como constitutivas de uma autêntica existência humana. Poderá, por exemplo, a tecnociência acolher e explicar a intencionalidade profunda da experiência religiosa e dar-lhe satisfação? Poderá transpor inteiramente para a sua esfera conceptual a vertente ética da vida humana e dar razão plena do imenso fenômeno da experiência moral da humanidade? A responder tais questões e outras análogas aplicam-se há dois séculos as chamadas *ciências humanas*, que se situam justamente no universo epistemológico da tecnociência. Não obstante seu incontestável êxito em investigar determinadas regiões do complexo *objeto* que é o ser humano (cuja "morte", aliás, sob os rigores do duro clima das ciências humanas, foi solenemente anunciada), é permitido pensar que, mesmo sob a determinação da nova forma de existir segundo a norma da tecnociência, permanece a interrogação em torno das regiões mais profundas do nosso ser, onde as limitações epistemológicas e metodológicas das ciências humanas as impedem de chegar. Nessas regiões nasce e aflora no solo da nossa consciência a questão eminentemente *metafísica* sobre o próprio *sentido* da vida, sobre as *razões* de viver, enfim sobre aquelas que Ortega y Gasset denominou as *ultimidades* da existência. Não obstante a suspeita lançada sobre o termo *metafísica* na linguagem filosófica contemporânea, sua longa história temática e semântica na herança intelectual do Ocidente e sua própria estrutura significante o tornam inevitável

e plenamente justificável na designação do problema que temos em vista. Com efeito, se, por definição, a tecnociência e as ciências humanas que se situam em seu âmbito não ultrapassam, em virtude da sua estrutura epistemológica e das suas regras metodológicas, o domínio da *phýsis* ou o mundo dos *fenômenos*, como poderão elas alcançar pelo *conhecimento científico* as regiões do nosso ser das quais procedem questões que não podem ser cabalmente respondidas com procedimentos de observação e de medida ou com a simulação de modelos que reproduzam, nesse campo das questões últimas, tendências e comportamentos do ser humano? Lembremos que uma interrogação análoga já se fez presente nos tempos socrático-platônicos, na aurora da filosofia, quando, em face do problema do Bem supremo, duas soluções foram propostas, destinadas a tornar-se paradigmas incontornáveis na história da reflexão ético-antropológica: ou a dissolução dialética da questão por obra dos sofistas, ou a descoberta, por Platão, de uma realidade inteligível *trans-física* que virá a constituir propriamente o domínio *objetivo* da metafísica[25].

Vemos, desta sorte, que o advento vitorioso e dominador da tecnociência na teoria e prática culturais do nosso fim de século repropõe imperiosamente, ainda que paradoxalmente, problemas de natureza *metafísica*. Dizemos paradoxalmente, já que a tecnociência foi apresentada exatamente como a comprovação decisiva e final do *fim da metafísica*: ou porque, segundo a versão heideggeriana, ela é a sucedânea legítima de uma metafísica que esgotou seu ciclo histórico, ou porque, segundo a versão neopositivista, ela proporciona a prova do sem-sentido, da *Sinnlosigkeit* do modo de pensar metafísico. Ora, vimos que problemas de natureza evidentemente metafísica permanecem em regiões profundas do ser humano não atingidas pela tecnociência e resistem a toda tentativa de dissolução crítica ou de invalidação histórica. Podemos mesmo razoavelmente interpretar a vaga antimetafísica que se espraia na filosofia contemporânea como uma estratégia ideológica, talvez não consciente na maioria dos seus atores, para assegurar o domínio cada vez maior da tecnociência, com as conseqüências de natureza ética, política, cultural e econômi-

25. Ver H. C. DE LIMA VAZ, Platão revisitado: Ética e metafísica nas origens platônicas, *Síntese* 61 (1993) 181-197.

ca que daí advêm. Falando mais claramente, trata-se, de uma estratégia, consciente ou não, tendo em vista a consolidação da hegemonia dos centros de poder que detêm o predomínio absoluto do *know-how* técnico-científico. Tal parece ser, por exemplo, a explicação mais óbvia para certas opiniões recentes do filósofo americano Richard Rorty[26].

Seja como for, ao contrário da opinião predominante na literatura filosófica contemporânea, as questões *metafísicas* irão, sem dúvida, figurar entre os traços mais visíveis do horizonte filosófico do século XXI desde que, sob o nome de *filosofia*, sobreviva o estilo de pensamento presente há vinte e seis séculos na cultura ocidental e nela atuante sob o signo de uma dialética do *paradoxo* e da *necessidade*[27]. Nesse caso, será do próprio âmago do universo da tecnociência, ao constituir-se como forma determinante e envolvente da cultura nesse ocaso do século XX, que as questões metafísicas ressurgirão, a atestar a permanência, na sua profundidade não alcançável pelo pensamento científico ou pelos procedimentos técnicos, da interrogação humana sobre o *ser* e sobre o *sentido*.

3. Um lugar possível para Tomás de Aquino no horizonte filosófico que se anuncia

Ao tentar uma antecipação conjectural, mas razoavelmente fundada do horizonte filosófico do século XXI, fomos levados a prever que nele estarão presentes, como linhas de fundo do seu relevo, a história e a metafísica. Talvez seja ocasião de alguma surpresa o fato de não mencionarmos explicitamente também a ética, pois a prática da reflexão filosófica nesse fim do século XX nos mostra um incontestável predomínio dos problemas éticos nas preocupações dos filósofos. A ética estará sem dúvida, podemos antecipar, entre os traços mais salientes do horizonte filosófico que tentamos descrever. No entanto, a consideração *ex professo* dos temas éticos prolongaria demasiadamente esse nosso texto. Além disso, há uma razão mais profunda pela qual,

26. Ver P. Valadier, La fausse innocence du relativisme culturel, *Études*, Août (1997) 47-56.

27. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, pp. 5-16.

sem tratarmos explicitamente da ética, podemos assegurar-nos da sua presença, seja no campo da *rememoração* histórica, seja sobretudo no campo dos problemas *metafísicos*. Essa razão nos aponta, por um lado, para as implicações éticas evidentes no intento de recuperar filosoficamente a própria *história* da filosofia, tendo em vista legitimar a sua prática e a sua responsabilidade social na cultura contemporânea. Por outro lado, é possível observar em algumas das tendências mais significativas do pensamento ético recente uma direção voltada para a unidade entre ética e metafísica, caraterística do pensamento clássico. No primeiro caso, leva-se em consideração a evidência de que foi exatamente no terreno do nascente pensamento filosófico que a ética fez sua aparição histórica[28] e nele vicejou até tempos recentes, nele cumprindo igualmente a tarefa de legitimar o próprio exercício do pensamento filosófico como intento de abertura do horizonte universal do Ser e do Bem. No segundo caso, e analogamente, é um procedimento teórico de natureza inequivocamente *metafísica* que permite à ética pressupor os fundamentos do seu *objeto* na esfera transcendental do Bem.

Filosofia como *história da filosofia* e *metafísica*: será permitido antever, de alguma maneira, um lugar para Tomás de Aquino filósofo num horizonte de idéias onde dominem os temas e problemas daquelas duas disciplinas filosóficas?

Se nos representarmos Tomás de Aquino como praticante de um modo de *filosofar* organicamente articulado à reflexão *teológica*, será possível justificar sua presença intelectual num século que se anuncia como cenário das mais espetaculares transformações nas idéias e na vida dos homens, e que assistirá à provável consagração definitiva de uma civilização não-religiosa? Eis aí uma interrogação inevitável e que atinge o próprio destino do pensamento cristão no milênio que está por começar. Com efeito, a crise recente do pensamento teológico e sua rápida desagregação ao impacto sobretudo das ciências humanas devem ser reconduzidas, como a uma das suas causas mais incontestáveis, ao progressivo desinteresse da teologia em fazer uso da conceptualidade filosófica forjada no intenso diálogo entre Fé e Razão ao

---

28. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*, São Paulo: Loyola, ²1993, pp. 36-78.

longo da tradição do pensamento cristão, desinteresse alimentado sem dúvida pelo declínio e virtual desaparecimento da neo-escolástica. As ciências humanas ou sociais não conseguiram, por razões inerentes à sua própria natureza epistemológica, restituir à teologia nem a sua dignidade de ciência e sabedoria, nem alcançar-lhe a legitimidade pretendida no campo do saber moderno[29]. Como, pois, pensar para Tomás de Aquino, indivisivelmente *teólogo* e *filósofo*, uma atualidade que o futuro incerto da teologia torna grandemente problemática?

Tentar responder a essa pergunta é justamente o alvo que temos em vista. Já perto de alcançá-lo, devemos admitir que é apenas um tímido ensaio de resposta que pretendemos propor, nem de longe apresentando-a como resposta cabal e definitiva.

1. Em primeiro lugar, cabe-nos refletir sobre a relação de Tomás de Aquino com a *história da filosofia*. Como sabemos, não se trata aqui de estabelecer essa relação de um ponto de vista puramente *historiográfico*, mas propriamente *filosófico*, pois é a história da filosofia, na sua relação intrínseca com o exercício do modo de pensar filosófico, que se apresenta como uma das linhas fundamentais a compor provavelmente o horizonte filosófico do século XXI. Por outro lado, é evidentemente a partir do perfil historiográfico de determinado pensador, reconstituído segundo os critérios e os resultados de rigorosa pesquisa histórica, que a sua significação filosófica no curso do acontecer histórico da filosofia, pode ser avaliada e pensada. A *rememoração*, como constitutiva do ato de pensar filosófico, deve exercer-se, como Hegel mostrou em suas *Lições sobre a história da filosofia*, sobre o terreno *objetivo* dos sistemas e das idéias, tais como a pesquisa historiográfica intenta restituí-los ao seu teor original.

Ora, uma das épocas mais investigadas no atual surto dos estudos históricos no campo da filosofia é justamente a época em que a filosofia medieval atinge seu pleno amadurecimento no século XIII e se prolonga em múltiplas tendências na tarda Idade Média. Além do interesse que esses estudos apresentam em si mesmos, podemos sem dúvida atribuir seu florescimento atual ao fato de que, ao contrário

---

29. Ver John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990 (tr. br.: *Teologia e teoria social*, São Paulo, Loyola, 1995). Ver *Síntese* 53 (1991) 241-254.

da interpretação divulgada pela historiografia de inspiração hegeliana, torna-se cada vez mais evidente a continuidade profunda, temática e textual, entre a nascente filosofia moderna e a declinante filosofia medieval.

O lugar eminente e mesmo singular de Tomás de Aquino no pensamento medieval não sofre discussão. A originalidade da sua síntese filosófico-teológica manifesta-se com evidência cada vez mais nítida à medida em que progridem os estudos sobre a estrutura e as idéias diretrizes das suas grandes obras de síntese como a *Summa contra Gentiles* e a *Summa Theologiae*[30]. Por outro lado, a filosofia e teologia pós-tomásicas na tarda Idade Média, de Duns Scot e a escola escotista a G. de Ockham e a escola nominalista, podem ser reconstituídas através de seu permanente confronto com as grandes opções doutrinais de Tomás de Aquino. Desta sorte, cabe-nos reconhecer que a presença do Mestre do século XIII se estende em alto relevo pelos séculos seguintes, e embora conheça um certo retraimento nos primeiros tempos modernos, ressurge, como vimos, a partir de Leão XIII em fins do século XIX e nos obriga a interrogar-nos hoje sobre o seu destino no próximo século.

No entanto, voltamos a repeti-lo, não é apenas a uma presença nos textos e manuais de história da filosofia que aqui desejamos nos referir. A presença que temos em vista é aquela que permite uma *rememoração*, como elemento constitutivo da reflexão filosófica, da estrutura da *filosofia* como obra de cultura e da sua *necessária* presença no universo histórico da razão. Essa *rememoração* é propiciada justamente por aqueles pensadores poderosamente originais e criadores que deixaram depositadas em sua obra as razões seminais das idéias que iriam tornar-se idéias diretrizes no caminho histórico da filosofia. Sem a referência a esses marcos miliares do pensamento, a *rememoração* não seria possível e a filosofia perderia uma das suas atribuições essenciais, qual a de ser *memoria spiritus*, a memória do espírito no tempo. Para todos os estudiosos dos problemas filosóficos, é evidente que nem mesmo se alcançaria uma formulação adequada

30. Inos Biffi, *Teologia, storia e contemplazione in San Tommaso d'Aquino*, pp. 129-175; 225-312.

de tais problemas se não fosse levada em conta a tradição conceptual nascida dessas fontes primeiras que são o platonismo e o aristotelismo e, mais perto de nós, recebendo das suas águas, o cartesianismo, o kantismo e o hegelianismo, todas elas trazidas até o presente da nossa reflexão pela prática da *rememoração*. Da nossa parte ousamos afirmar que nessa seqüência histórica de fontes originais do pensamento filosófico deve ser enumerado o pensamento tomásico, e é esse um dos títulos entre os que asseguram a sua presença no horizonte filosófico do século XXI. Seria demasiado longo justificar aqui pormenorizadamente essa afirmação. Mas podemos pelo menos lembrar algumas posições doutrinais que atestam a originalidade criadora do pensamento de Tomás de Aquino filósofo.

a. Em primeiro lugar, a síntese genial entre o religioso e o racional ou, em categorias cristãs, entre a fé e a razão, problema que remonta às origens gregas da filosofia e que conhece dramático aprofundamento no encontro entre filosofia grega e anúncio cristão, passando a constituir desde então e até tempos recentes ou, pelo menos, até Hegel, um dos *topoi* clássicos da tradição intelectual e da reflexão filosófica no Ocidente[31].

b. Em segundo lugar, a síntese, de decisiva significação na história posterior das idéias, entre a gnosiologia platônica, herdada e repensada por Santo Agostinho, e a gnosiologia aristotélica, estabelecendo a teoria do conhecimento sobre um fundamento metafísico, cujo alcance e significação têm sido objeto de importantes pesquisas recentes[32].

c. Em terceiro lugar, a concepção da história a partir dos fundamentos metafísicos da existência humana, numa visão poderosa e original que só encontra paralelo na articulação entre história e Sistema em Hegel[33].

31. Ler, a propósito, as páginas sempre atuais e profundas de E. GILSON sobre "o espírito do tomismo", ap. *Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, pp. 438-459; J. PIEPER, *Schriften zum Philosophiebegriff*, pp. 57-59.

32. Ver, a respeito, ANDRÉ DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, Brill, 1991, pp. 48-63, e JAN AERTSEN, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, Brill, 1988.

33. Sobre a concepção tomásica da história, ver a obra fundamental de MAX SECKLER, *Das Heil in der Geschichte: geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München, Kösel, 1964 (tr. fr.: *Le salut dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1967).

d. Finalmente, a obra imensa, cuja significação para a história espiritual do Ocidente é universalmente reconhecida, na qual Tomás de Aquino empreende a integração orgânica da ética clássica, recebida sobretudo na sua conceptualização aristotélica, na tradição da ética cristã. Essa obra é levada a cabo sobretudo na monumental IIa. parte da *Summa Theologiae*, uma das referências essenciais do pensamento ético na cultura ocidental[34].

2. Se a presença de Tomás de Aquino parece assim assegurada na vertente *histórica* do horizonte filosófico que se anuncia no alvorecer do século XXI, resta mostrar como a vertente *metafísica* deverá igualmente acolher essa presença, dela recebendo algumas das idéias mais estimulantes de um provável renascimento da metafísica.

Em texto recente[35], cujo propósito foi buscar em Tomás de Aquino inspiração e idéias para *pensar* a metafísica na aurora do próximo século, procuramos investigar onde reside a originalidade e a possível fecundidade do pensamento metafísico tomásico. Lembramos aqui brevemente, sem nos deter na demonstração oferecida no texto citado, as duas teses cuja junção opera, a nosso ver, a unidade estrutural da *metafísica* de Tomás de Aquino e a eleva como um dos cimos mais altos na cadeia histórica da metafísica ocidental.

A primeira dessas teses, cuja discussão ocupa uma parte considerável da bibliografia tomásica contemporânea, afirma com irradiante clareza, por exemplo nas célebres questões V e VI do Comentário ao *De Trinitate* de Boécio[36], a *inteligibilidade* intrínseca do *existir* (*esse*) na sua natureza de *ato* primeiro e constitutivo da realidade *em-si* do *ser* e como o objeto próprio da metafísica enquanto ciência. Preparada pela hermenêutica patrística tradicional do *Ego sum qui sum* do Êxodo (3,14) e por antecedentes neoplatônicos, essa tese tomásica apresenta-se como um *hapax*, um evento especulativo singular na história da metafísica, cuja significação apenas recentemente tem sido posta em plena luz por obra, entre outros, de Etienne Gilson. A

34. Uma exposição penetrante e documentada da ética das virtudes em Tomás de Aquino é a de E. SCHOEKENHOFF, *Bonum Hominis: die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, Mathias Grünewald, 1987.

35. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, pp. 283-342.

36. *Ibid.*, pp. 318-320.

afirmação da primazia do *existir* na ordem da inteligibilidade do *ser* permite a Tomás de Aquino encontrar o fundamento conceptual, posto já desde o início do seu filosofar no opúsculo programático *De Ente et Essentia*, para as teses que irão constituir como que as colunas mestras de todo o edifício da sua reflexão filosófica: a transcendência absoluta de Deus como *Existir* subsistente (*Ipsum Esse subsistens*) na perfeita identidade de *essência* e *existência*, a relação de *criaturalidade* como relação real de dependência na ordem da *existência* e da *essência*, princípios realmente distintos na constituição ontológica do ser finito e, em conseqüência, a *unidade de ordem* no universo. É sobre esse fundamento que Tomás de Aquino assenta a sua concepção da *sabedoria*, na qual tem lugar a síntese exemplar entre a *sabedoria* da tradição metafísica e a *sabedoria* da tradição teológica[37].

A segunda tese estabelece-se no campo hoje conhecido como *metafísica do conhecimento*. Trata-se, em suma, de determinar, no curso da atividade intelectual, o ato específico pelo qual a nossa inteligência afirma a inteligibilidade intrínseca do *existir*. Com toda a ênfase, sobretudo na citada passagem do comentário ao *De Trinitate* de Boécio[38], Santo Tomás aponta na síntese judicativa e na afirmação do *esse* (existir) no juízo, o lugar inteligível do encontro entre a *inteligência* e o *ser* na sua plenitude existencial, de tal sorte que esse encontro venha a operar a *identidade*, na ordem *intencional*, entre o *sujeito* cognoscente e o *objeto* real conhecido. A afirmação dessa identidade, recebida da tradição platônico-aristotélica, constitui, de fato, um dos assertos fundamentais da metafísica do conhecimento e um marco decisivo na história da gnoseologia.

No entanto, a teoria tomásica do juízo, no seu alcance plenamente metafísico, somente adquire o significado mais completo e profundo se a interpretarmos à luz da concepção do conhecimento intelectual que Tomás de Aquino deixou-nos em seus escritos, mas que, assim como a doutrina do *esse*, apenas em tempos recentes foi sistematicamente reconstituída e colocada no centro de uma releitura da metafísica tomásica. Queremos referir-nos à teoria do dinamismo

---

37. *Summa contra Gentiles*, I, c. 1, e o *Proemium* ao Comentário à *Metafísica* de Aristóteles, sobre o qual ver *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, pp. 313-315.

38. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, p. 160.

intelectual no conhecimento objetivo, estudada nos textos de Tomás de Aquino por Joseph Maréchal e seus discípulos[39]. Não obstante correções e complementos a que possa dar margem, essa teoria oferece-nos a possibilidade de articular intrinsecamente a tese da primazia do *existir* e suas conseqüências metafísicas e a própria metafísica do conhecimento. Com efeito, a afirmação do *esse* (existir) no juízo vai além necessariamente, no seu dinamismo intencional, da *limitação eidética*[40] dos objetos *finitos* a que se aplica e, em virtude da *ilimitação tética* do próprio ato de afirmação, *põe* inelutavelmente, como horizonte último não contemplado mas dialeticamente implicado[41], o Existir subsistente *infinito* na sua absoluta transcendência, cuja existência, no âmbito da inteligibilidade analógica, será formalmente demonstrada nas provas clássicas da existência de Deus[42].

Primazia do *existir* na ordem da inteligibilidade metafísica e dinamismo da *afirmação judicativa* orientado para o *Existir absoluto*, eis, portanto, as teses fundamentais com que a metafísica tomásica se apresenta no limiar do novo século.

Conclusão

As conclusões que nos parecem resultar dessa nossa exposição concentram-se, segundo pensamos, em torno de três questões principais:

1. Em primeiro lugar, não devemos considerar a interrogação sobre a presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI apenas como um problema tópico em torno dos futuros programas escolares de história da filosofia. Trata-se, na verdade, de um *enjeu* decisivo do pensamento cristão e mesmo da cultura cristã nas suas alternativas de vitalidade e talvez até de sobrevivência. Essa afirmação pode surpreender e mesmo ser considerada temerária. No

39. *Ibid.*, pp. 321-326.

40. Sobre os conceitos de *limitação eidética* e *ilimitação tética*, ver H. C. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica I*, São Paulo, Loyola, ³1993, 167.

41. Ou seja, cuja negação poderá ser refutada por um argumento de *retorsão*.

42. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3; *Contra Gentiles*, I, c. 13.

entanto, se refletirmos sobre a situação da teologia nesse final de século ou de milênio que estamos vivendo, a surpresa talvez seja menor. Expressão mais autêntica e fruto mais amadurecido da cultura cristã ao longo da história, a teologia conhece hoje uma das suas horas de crise mais profunda. Tendo abandonado os instrumentos da conceptualidade filosófica herdados da tradição, ela tentou instalar-se primeiramente no terreno das ciências humanas. Ao tornar-se patente o malogro dessa espécie de migração epistemológica, não restou senão empreender o retorno às terras da filosofia. No entanto, foi aos paradigmas filosóficos da modernidade mais avançada que a teologia, em grande parte das suas expressões atuais e mais visíveis, acabou por recorrer. Ora, tal operação demonstrou-se altamente problemática. Através dela abriu-se uma crise ainda mais profunda nos fundamentos epistemológicos da reflexão teológica. Com efeito, os paradigmas filosóficos que passaram a ser utilizados acabaram mostrando, ao fim e ao cabo, seus pressupostos estruturalmente imanentistas, radicalmente incompatíveis com a intenção primeira e constitutiva do pensamento teológico. Parece, pois, não restar à teologia outro caminho para o reencontro consigo mesma, na sua autêntica figura histórica, senão o de repensar e refazer, dentro do novo universo cultural em que passa a ser praticada, a relação multissecular com a filosofia clássica, que encontrou uma expressão emblemática no pensamento e na obra de Tomás de Aquino.

2. Se admitirmos que à filosofia do próximo século caberá realçar com particular ênfase esse caráter essencial da reflexão filosófica, que é a *rememoração* ou o tornar presente no próprio ato de filosofar a *memória* do espírito no tempo, poderemos, com razoável certeza, concluir que, nesse espaço da *rememoração*, Tomás de Aquino será uma referência essencial. A essa certeza nos conduzem o desenvolvimento atual da pesquisa em história da filosofia, o relevo historiográfico cada vez maior que adquire a filosofia medieval, e a própria significação para o nosso tempo das teses fundamentais da herança filosófica tomásica. Há, por outro lado, uma notável analogia, que requer maior aprofundamento, entre a *rememoração* filosófica e a *rememoração* essencial e constitutiva da *fé* cristã e, por conseguinte, do pensamento teológico: aquela sendo a *rememoração*

das idéias que asseguram a unidade espiritual de uma cultura no tempo, essa sendo a *rememoração* eficaz de uma *presença* sempre misteriosamente *presente* ao longo do tempo e que dá unidade, direção e sentido à história. Nessa analogia reside, talvez, a razão profunda que moveu as opções filosóficas dos sistemas teológicos clássicos, e ela pode explicar igualmente a perene atualidade da síntese tomásica.

3. Finalmente, encontramo-nos em face do dilema de irrecusável alcance metafísico, que já se delineia diante de nós e adquirirá sem dúvida dramaticidade intensa na cultura do século XXI. Tal dilema irá provocar um novo surto do pensamento metafísico, dando, assim cremos, às teses fundamentais de Tomás de Aquino no domínio da metafísica, que acima brevemente evocamos, uma surpreendente atualidade. Referimo-nos a um dilema não apenas *teórico*, mas eminentemente *prático*, na medida em que se manifesta no próprio terreno das práticas sociais e culturais, e que se arma em torno da maneira de viver e interpretar a relação do ser humano com o domínio da realidade *objetiva*, dita *relação de objetividade*, e que estrutura o seu *estar-no-mundo*. Na relação de *objetividade* que prevalece na nossa cultura, a realidade do mundo passa a oscilar cada vez mais entre a *objetividade produzida* pela atividade técnica e materializada nos *objetos* da produção técnico-industrial de um lado e, de outro, a *objetividade dada* ao ser humano na sua experiência original e fundante — experiência metafísica por definição — da transcendência do *Ser* sobre a finitude dos *seres*. Ora, essa experiência propriamente metafísica implica, em última análise, em virtude do dinamismo da *afirmação*, a posição de um Absoluto na ordem da existência.

Que forma do *existir* irá saciar a fome do *ser* que se eleva das camadas mais profundas do espírito humano no seu *élan* incoercível para as expressões mais altas da inteligência e do amor?[43] Nossos semelhantes no século XXI viverão talvez mais dramaticamente do que nós essa interrogação, na medida em que seu universo humano será cada vez mais ocupado pelos *objetos técnicos* em incessante pro-

43. Platão, *Fedro*, 247 d 3-4.

dução. Irá a *objetividade* técnica oferecer-se, finalmente, como único alimento à carência metafísica do nosso espírito? Ao contrário, tudo nos leva a crer que, em meio à abundância sem fim dos objetos técnicos, mais aguda se fará no ser inteligente e livre a fome de um alimento mais substancial para o espírito. Onde buscá-lo senão na tradição teológico-religiosa e na tradição metafísica? Será justamente na encruzilhada desses dois milenares caminhos espirituais que, na aurora do terceiro milênio, se elevarão uma vez mais a figura exemplar de Tomás de Aquino e sua obra imensa.

Capítulo 16

ESQUECIMENTO E MEMÓRIA DO SER: SOBRE O FUTURO DA METAFÍSICA

I.

Uma revolução profunda e silenciosa, cujos efeitos visíveis e ruidosos acabam por ocultar sua verdadeira natureza e seu alcance, está em curso há pelo menos dois séculos nas camadas elementares do psiquismo e nos fundamentos das estruturas mentais do indivíduo típico da civilização ocidental. Ela vem transformando, num nível de radicalidade até hoje aparentemente desconhecido na história humana, as intenções, atitudes e padrões de conduta que tornaram possível historicamente nosso "ser-em-comum" e, portanto, as razões que asseguram a viabilidade das sociedades humanas e o próprio predicado da socialidade, tal como tem sido vivida nesses pelo menos cinco milênios de história (3000 a.C.-2000 d.C.).

Todos os grandes pensadores do nosso tempo, cientistas e filósofos, impressionados por algum efeito mais agressivamente visível e mais desafiador dessa revolução, vem tentando penetrar sua natureza, diagnosticar suas causas e analisar seus efeitos. As duas grandes matrizes de inteligibilidade, das quais derivam todas as estruturas constitutivas e toda a malha de relações e tendências do complexo e enigmático ser humano — a *natureza* e a *cultura* —, têm sido investigadas e interpretadas na tentativa de se encontrar uma explicação para esse aparentemente irreversível processo de transformação que lança o ser humano na direção de horizontes até agora desconhecidos de pensar, agir e produzir. Deverá essa transformação ser interpretada a partir da matriz *natureza*, assinalando um novo estágio, qualitativamente novo da evolução biológica do *homo sapiens*,

caracterizado pela definitiva emergência da *noosfera* e o definitivo desprender-se do neolítico, como queria Teilhard de Chardin? Ou será ela um fenômeno de origem e essência *culturais*, desencadeando uma mudança radical nos padrões até hoje vigentes de avaliação dos valores e das condutas e provocando, portanto, uma profunda reestruturação psíquica e mental dos indivíduos e, conseqüentemente, novos estilos de vida comunitária?

A forma de resposta a essas interrogações que aqui temos em vista é a que parte da análise da *cultura* e é caracterizada como *genético-sintomática*. Ela parte dos efeitos de ordem cultural considerados mais significativos das transformações em curso e tenta remontar a alguma causa profunda que os explique. Os mais clamorosos desses efeitos foram enfeixados sob a designação hoje vulgarizada de *niilismo*[1]. Trata-se da caracterização de um fenômeno de muitas faces, manifestando-se em domínios fundamentais do nosso universo simbólico, onde se fazem presentes as diferentes famílias de idéias e valores da nossa tradição: religiosa, metafísica, ética, política, estética. O método *genético-sintomático* pretende atingir algum episódio verdadeiramente *fatal* (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da história espiritual do Ocidente e que irá impelir o destino dessa história em seu inexorável avançar para o *niilismo*. Nietzsche foi sem dúvida o primeiro a empregar genialmente esse método, descrevendo a "genealogia da moral". Entre seus herdeiros ocupa lugar proeminente Martin Heidegger. Percorrendo um itinerário que parte do catolicismo e do luteranismo e passa pela fenomenologia, Heidegger acaba por acolher-se à posteridade espiritual de Nietzsche, marcando-a embora com sua originalidade e com seu gênio.

A leitura *genético-sintomática* heideggeriana do fenômeno do *niilismo* deu origem a um episódio teórico que se tornou quase emblemático para a história da filosofia contemporânea. Ele provocou uma mudança profunda na interpretação até então aceita, mes-

---

1. Sobre o *niilismo*, ver a recente síntese de F. Volpi, *O niilismo* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1999, com ampla bibliografia, e a reflexão crítica de G. Reale, *O saber dos antigos: terapia para os males atuais* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1999. Sobre o original italiano dessa última obra, ver nossa nota em *Síntese* 78 (1997) 411-420. Em nível mais teórico, ver V. Possenti, *Terza navigazione: nichilismo e metafisica*, Roma, Armando, 1998.

mo pelo criticismo kantiano — se prescindirmos da própria crítica nietzschiana e do reducionismo positivista —, da mais antiga e venerável entre as disciplinas filosóficas que reconhece no eleatismo sua primeira origem: a metafísica. É justamente a interpretação da história da metafísica que Heidegger irá submeter, na sua leitura da cultura ocidental, ao procedimento *genético-sintomático* inaugurado por Nietzsche. Na execução desse propósito, ele retomou a expressão, de origem kantiana, *ontoteologia*, atribuindo-lhe, porém, uma significação muito mais ampla do que pretendera Kant[2] e dando-lhe um novo conteúdo e um novo sentido. No texto que consagrou esse novo uso da expressão *ontoteologia*[3], Heidegger se propõe ler toda a história da metafísica ocidental a partir de uma chave hermenêutica única e relativamente simples. Segundo esse código interpretativo, a metafísica nasceu de um gesto teórico ensaiado primeiramente por Platão e que se repetiu sempre o *mesmo*, na *diferença* de suas figuras históricas, até atingir com Nietzsche sua última possibilidade, assinalando, desta sorte, o fim da metafísica. Gesto em nada inocente, pois nele acaba por inscrever-se o rumo e a sina de toda a história da civilização ocidental. Em que consistiu o desenho original desse gesto? Segundo a ótica de Heidegger, ele traçou um espaço teórico no qual apenas aos *seres* (*Seiende, entes, essentes*[4]) é permitido manifestar-se ou desvelar-se (*alétheia* = verdade) na sua conformidade ou adequação ao pensamento. Avaliados segundo o padrão dessa verdade, os entes se distribuem em escala hierárquica, culminando no Ente supremo (*Ens summum, Causa sui*). Ocupado totalmente pelos entes, o espaço metafísico traz consigo o ocultamento do Ser (*Sein*) e, historicamente, o seu "esquecimento" (*Vergessenheit*), vindo o pensamento a ocupar-se unicamente com a organização do mundo dos entes. Tal a tarefa da metafísica. Essa ocupação teórica fundamental acaba por determinar

2. KANT, como é sabido, denomina *ontoteológica* a teologia dita transcendental, que pretende demonstrar a existência do Ser Supremo por meio de simples conceitos (*KrV*, A, 632; B, 660).

3. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, ap. *Identität und Differenz*, Pfüllingen, Neske,, 1957, pp. 35-73.

4. A tradução de *Seiendes* por *essente* (o que é como *distinto* no elemento do ser) foi proposta por Paulo Meneses em sua tradução da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de HEGEL, vol. I, São Paulo, Loyola, 1995, p. 10.

o destino da nossa civilização, cujo último ato é representado pelo desempenho dominador da técnica, estágio final do roteiro metafísico do Ocidente[5].

Podemos, portanto, condensar os resultados da análise *genético-sintomática* heideggeriana do *niilismo*, do qual a técnica se impõe como o índice mais incontestável, nos dois extremos de uma longa cadeia histórica: a *gênese* na invenção platônica da ontoteologia e o *sintoma* decisivo no atual reino da técnica[6].

A entrada do paradigma heideggeriano da ontoteologia no cenário teórico da filosofia contemporânea alcançou, no clima de inquieta interrogação em torno do *niilismo* e das suas causas, uma extraordinária repercussão. Em primeiro lugar provocou uma releitura e uma reavaliação de toda a história da metafísica. Teve, em seguida, influência determinante na formação da atitude espiritual e intelectual da qual nasceu e se fortaleceu o anúncio do presumido advento de uma idade "pós-metafísica" do pensamento[7].

II.

Aqui, porém, nossa atenção estará voltada sobretudo para a recepção do paradigma ontoteológico no pensamento cristão, sobretudo na teologia, e para as conseqüências dessa recepção. Teremos, pois, em vista prioritariamente a tradição filosófico-teológica. A entrada da versão heideggeriana da ontoteologia no campo filosófico-teológico da reflexão e do ensinamento ocorreu no tempo de crise e perplexidade que se seguiu ao Concílio Vaticano II, e foi marcado pelo rápido declínio da neo-escolástica. Uma linha de ruptura com a tradição, tal como era interpretada segundo as categorias e teses da

5. O texto de referência é *Die Technik und die Kehre*, Pfüllingen, Neske, 1962.

6. Nosso propósito aqui não é o de acompanhar e avaliar o procedimento teórico e historiográfico heideggeriano tendo em vista estabelecer uma linha de conseqüência entre os dois extremos da metafísica e da técnica, linha traçada sobre o fundo do "esquecimento" do Ser. Sobre a intenção de Heidegger, ver João A. A. A. Mac Dowell, A propósito da verdade do Ser segundo Heidegger, *Síntese* 86 (1999) 417-422.

7. Ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 338-342; 343-367.

neo-escolástica, começou a desenhar-se, atingindo sobretudo a pressuposição da legitimidade teórica do uso da conceptualidade metafísica em ordem à constituição do discurso teológico. A leitura ontoteológica da história e da própria natureza da metafísica proposta por Heidegger aprofundou essa ruptura. Ao fazer do Deus da tradição metafísica, pensado como *Ens summum* ou *Causa sui*, apenas uma Idéia diante da qual não se pode dobrar o joelho nem rezar, Heidegger lançou uma suspeita quase invencível sobre o clássico caminho do *ascensus ad Deum*, que alhures estudamos sob o nome de *inteligência espiritual*[8]. Ao acolher, pois, a metafísica no discurso da fé ou na teologia, o cristianismo tornou-se solidário do destino espiritual do Ocidente na sua rota para o *niilismo*. Era, pois, necessário abandonar a via metafísica. O pensamento teológico encontrou-se então diante de várias alternativas. A primeira representou uma espécie de versão atualizada do *fideísmo* de acentuado perfil subjetivista, inspirado na concepção de F. Schleiermacher de uma teologia fundada no *sentimento* (contraposta à teologia especulativa de Hegel), e que conheceu, sob a influência de L. Feuerbach, uma notória inflexão antropocêntrica[9]. A segunda, ao que parece de efêmera duração, partiu decididamente para o abandono, no exercício do trabalho teológico, dos instrumentos conceptuais metafísicos e filosóficos em geral, recorrendo então a alguma das ciências humanas reputada mais apta (como a sociologia, a psicologia e a psicanálise, a antropologia cultural, as ciências históricas, a ciência das religiões) para fornecer à teologia sua armadura conceptual. No entanto, a flagrante inadequação entre o estatuto epistemológico das ciências humanas e a natureza do discurso teológico tornou esse caminho rapidamente inviável. Uma terceira alternativa mostrou-se mais complexa. Tendo sido aceito o veredicto heideggeriano sobre a sorte da metafísica na sua versão tradicional, mas permanecendo a convicção da necessidade de uma infra-estrutura filosófica na construção do discurso teológico, duas vias se ofereceram. Tentou-se primeiramente a renovação dos tradicionais

8. H. C. de Lima Vaz, *Antropologia filosófica I*, São Paulo, Loyola, [4]1999, pp. 243-259.

9. Ver H. U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi* (tr. fr.), (col. Foi Vivante), Paris, Aubier, 1966, pp. 35-59.

topoi teológicos pela utilização de algum dos paradigmas filosóficos atualmente mais em evidência. Foram propostas, assim, uma versão *dialética* da história da salvação e da cristologia, uma reestruturação *fenomenológica* da ética cristã, uma refundação *hermenêutica* da antropologia teológica ou uma reformulação rigorosa da linguagem teológica, sobretudo na nomeação de Deus, segundo os procedimentos da filosofia *analítica*. Os resultados positivos incontestáveis dessas tentativas esbarraram, no entanto, com um limite intransponível: o postulado comum dessas correntes filosóficas, segundo o qual a única dimensão de *transcendência* filosoficamente admissível é a *autotranscendência* com que o ser humano se projeta historicamente e constrói seu mundo na *imanência* da história. A segunda via, mais ambiciosa e recebendo sem dúvida poderosas sugestões do pensamento heideggeriano do Ser, pretende encaminhar-se ao Absoluto, contornando o maciço metafísico e reencontrando para além o antigo itinerário da *teologia negativa* redesenhado segundo os procedimentos fenomenológicos e hermenêuticos praticados na filosofia contemporânea. Diversos modelos desse novo estilo do pensar teológico são assim propostos[10].

No entanto, é permitido observar que esses itinerários para a *transcendência real* do Absoluto, que pretendem proceder por atalhos não-metafísicos, encerram um paradoxo, e mesmo dois. Literalmente, como é sabido, o termo "metafísica" deve sua origem à primeira classificação dos escritos que vieram a constituir o *Corpus Aristotelicum*[11]. Foi usado para designar os textos de Aristóteles que tratam do conhecimento intelectual de um domínio que se situa "para além" (*metá*) do mundo das realidades físicas (*tà physiká*). Sendo o mundo físico, do ponto de vista gnosiológico, objeto primeiramente do conhecimento sensível e, portanto, mundo do "sensível" (*tò aisthetón*), o que é conhecido como situado para além do sensível apresenta-se como puramente "inteligível" (*tò noetón*). A metafísica é, pois, o conhecimento do puramente inteligível. Todo objeto que, na constituição da sua inteligibi-

10. Ver Um itinerário para o Absoluto, ap. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, pp. 255-282.

11. Sobre as origens literárias do termo "Metafísica", ver G. Reale, *Aristóteles, Metafísica*, vol. I, São Paulo, Edições Loyola, 2002, pp. 27-36.

lidade, não seja considerado como *estruturalmente* ligado a um tipo de experiência sensível, é objeto da metafísica. De Platão a Kant (se prescindirmos das contestações céticas), a possibilidade da metafísica como *ciência* do inteligível foi admitida sem discussão. Na verdade, o passo inaugural da metafísica foi dado por Parmênides, e a audaz entrada do pensador eleata no mundo do inteligível puro revelou-o dotado de propriedades que o distinguem radicalmente do sensível. O inteligível, na sua primeira manifestação ao pensamento, só pode ser pensado como Ser absoluto: o absolutamente *um*, o que significa imediatamente a sua *identidade* com o próprio pensamento, segundo a célebre proposição parmenidiana: *Com efeito, é o mesmo o pensar e o ser* (D-K, 28, B, 3). O Ser (*einai*, infinitivo substantivado, *on*, particípio) eleva-se aqui no horizonte da metafísica para iluminá-lo definitivamente. Parmênides é o iniciador da ontologia (designação tardia, século XVII) como ciência das razões do ser (*on* = ser; *logos* = razão)[12]. O testemunho histórico incontestável do longo caminho da metafísica como ontologia mostra-nos como *pensar* e *enunciar* o *Ser* na sua amplitude inteligível transempírica só é possível como discurso sobre as *razões* do Ser que tem um ponto de partida, ou seja, a sua intuição (*noeîn*) do Ser como absolutamente inteligível ou como o Absoluto *pensado* (Parmênides), e a intenção voltada para um ponto de chegada, ou para o Absoluto *conhecido* como Absoluto *real*, não em continuidade lógico-discursiva com o caminho da metafísica ou ontologia, como pretende a leitura ontoteológica, mas ao cabo de uma suprema exaustão do *logos*, que abre o espaço para uma *experiência* espiritual única no seu gênero e múltipla nas suas formas: a experiência do Absoluto *real* e absolutamente *transcendente* ao termo do itinerário da inteligência metafísica. Essa experiência, de Platão ao neoplatonismo e nas teologias cristãs, é o termo normal do itinerário metafísico, tornando-o inassimilável pelo paradigma ontoteológico. O primeiro paradoxo das teologias não-metafísicas, ou que aceitam a leitura ontoteológica da metafísica como tal, reside no intento de construir um "discurso sobre Deus" (literalmente, uma *teologia*), fazendo a economia de um "discurso sobre o Ser (*onto*-

12. Sobre a significação do poema de Parmênides na história da ontologia, ver D. Dubarle, *Dieu avec l'être: de Parménide à Thomas d'Aquin* (col. Philosophie, 11), Paris, Beauchesne, 1986, pp. 11-76.

logia). A esse primeiro paradoxo vem juntar-se um segundo. A teologia cristã, em todas as suas formas, é fundamentalmente um discurso sobre a Palavra (*logos*) da Revelação, que só é inteligível e enunciável *para nós* no espaço da inteligibilidade e da enunciação do Ser: no espaço de uma ontologia. Nesse sentido, o apofatismo teológico (*apóphasis* = negação) ou *teologia negativa* supõe justamente percorrido o itinerário teológico ao termo do qual um movimento de autonegação descobre o *vazio* abissal de uma plenitude inapreensível por um *logos* distinto, mas cuja experiência, positivamente *inefável*, torna possível o discurso apofático de nomeação do Absoluto. Esse duplo paradoxo está subjacente às discussões atuais sobre a pertinência ou não do paradigma ontoteológico, de feitura heideggeriana, em ordem à interpretação das formas clássicas da metafísica cristã. Essa é, estruturalmente, uma *ontologia teologal*[13]. O aparente desconhecimento dessa sua natureza levou Heidegger a incluí-las no esquema ontoteológico, conseqüência, aliás, da sua historicamente equivocada leitura da história da ontologia de Parmênides ao neoplatonismo[14].

A inclusão da *ontologia teologal*, fundamento do discurso teológico tradicional (de Agostinho a Tomás de Aquino), no padrão ontoteológico foi, sem dúvida, a razão do aparecimento de versões não-metafísicas na teologia contemporânea. Agiu aqui o receio ou o escrúpulo de ver o "Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó", o Deus da revelação e da história da salvação que se manifestara a Moisés no seu *nomen misericordiae*[15], reduzido a uma esquálida Idéia do Ser

---

13. Expressão proposta por Dominique Dubarle, que a aplica a Santo Agostinho e a Santo Tomás de Aquino em *Dieu avec l'être*, pp. 157-258 (Agostinho) e 259-361 (Tomás de Aquino). Esse último capítulo foi retomado e desenvolvido como parte de um curso no Institut Catholique de Paris (1974-1975) e publicado postumamente sob o título *L'Ontologie de Thomas d'Aquin* (col. Philosophie et Théologie), Paris, Cerf, 1996.

14. Sobre a inadequação do paradigma ontoteológico para a interpretação da metafísica antiga, ver a bibliografia citada em H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, p. 337, notas 159 e 160.

15. Essa designação do segundo nome com o qual Deus se dá a conhecer a Moisés na revelação do Sinai (Ex 3,14-15): "Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó", é empregada por Santo Agostinho para distingui-lo do primeiro nome "Eu sou o que Eu sou". Esse primeiro nome é o *nomen substantiae*, o segundo é o *nomen misericordiae*. Ver, por exemplo, *Enn. in Psalmos*, 121,5, e o comentário de D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, pp. 192-196.

supremo. Como restituir ao ato fundante da teologia, que é a *nomeação* do Deus verdadeiro, seu alcance verdadeiramente teológico senão evitando o caminho da Metafísica?

No entanto, a nomeação propriamente *teológica* do Deus verdadeiro é interior ao ato de *fé*. Por sua vez, o ato de fé, exprimindo-se numa enunciação ou proposição, apresenta-se dotado de duas propriedades essenciais: a *objetividade* ou realidade do seu objeto, sendo a enunciação apenas a *mediação* necessária para a sua expressão em linguagem humana[16]; e a *transvisibilidade* do mesmo objeto, que não se manifesta como tal, mas institui um regime próprio de *sinais* (*mystérion, sacramentum*) através dos quais pode ser enunciado[17]. Objetividade e transvisibilidade do objeto definem a linguagem humana da fé. A teologia é a explicitação, em discurso logicamente organizado, dessa linguagem. Ela procede, pois, por um encadeamento lógico de enunciações e proposições. Ora, toda enunciação e toda proposição só podem ser formuladas no interior do espaço lógico absolutamente universal do *ser*. Elas contém, implícita ou explicitamente, o par matricial de toda linguagem: *é / não é*. Em outras palavras, toda enunciação e toda proposição instauram uma *ontologia*, e a essa necessidade a teologia, enquanto discurso logicamente organizado, deve submeter-se. Instituir uma ontologia dos *sinais* com os quais se manifesta o objeto da fé, tal o desafio teórico fundamental de toda teologia. Estará, nesse caso, toda forma de ontologia teológica ou teologal, ao enunciar Deus e discorrer sobre o objeto da fé nos seus sinais, aprisionada no interior do paradigma ontoteológico? Se assim fosse, não restaria ao teólogo senão renunciar ao estilo do pensar teológico nas suas formas tradicionais, por exemplo agostiniana ou tomásica, e inaugurar uma teologia de "Deus sem o ser" ou de um Deus "desontologizado". Essa a conclusão de toda uma corrente da teologia contemporânea que, na verdade, corre através de vários leitos. Entre esses, adquiriram maior notoriedade, de um lado, a tentativa de recuperação de uma forma de *teologia negativa* inspirada no método e na linguagem fenomenológicos, de outro, um estilo de *teolo-*

---

16. Tomás de Aquino: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (*Summa Theol*, IIa. IIae., q. 1, a. 2, ad 2m).

17. Hb 11,1 "A fé... é a prova do que não é visível" (*élenchos ou blepoménôn*).

gia narrativa que se propõe invalidar em princípio, seja a distinção entre filosofia e teologia, seja qualquer pertinência de um discurso de natureza filosófico no universo do pensar teológico. A primeira tendência é ilustrada pelo filósofo e historiador francês Jean-Luc Marion, cuja obra, sob certo aspecto programática, *Dieu sans Être*[18], encontrou notável repercussão. A segunda, que se considera expressão de uma "ortodoxia radical", é desenvolvida brilhantemente pelo teólogo anglicano John Milbank e seus discípulos[19]. Em ambos os casos, o mister teológico deve obedecer à injunção de pensar além da *onto-teologia*, o que significa, na interpretação desses teólogos, pensar além de toda *ontologia*.

Não é nossa intenção discutir aqui as concepções de J.-L. Marion ou de J. Milbank[20]. Pretendemos apenas chamar a atenção para a inextricável *aporia* lógica inicial que se apresenta no propósito de um *pensar* sem ontologia (sem o *ser*) e que mina, a nosso ver, a possibilidade de uma *teo-logia* não-metafísica, revelando, na verdade, nos discursos pretendidamente não-ontológicos, a presença de uma ontologia que não ousa dizer seu nome. Nesse sentido, parece justa a observação de Wayne H. Hankey, referindo-se à teologia dita pós-moderna na sua afirmação de uma total independência com relação à filosofia (entenda-se, à ontologia)[21]: trata-se de uma afirmação *filosoficamente* situada exatamente dentro do campo definido pelo paradigma heideggeriano da ontoteologia. É, pois, dentro desse campo que deve ser levada a cabo a operação inicial de *negação* de toda ontologia como passo inicial da construção de um novo *discurso* teoló-

---

18. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Communio/Fayard, 1982 (²1991).

19. As obras principais de John Milbank são *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990 (tr. br.: *Teologia e teoria social*, São Paulo, Loyola, 1995; sobre essa obra ver nossa nota em *Síntese* 53 [1991] 241-253), e *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford, Blackwell, 1997, reunião de artigos sobre os temas fundamentais do pensamento teológico.

20. O número da revista *Modern Theology* 15, n. 4 (October 1999) é dedicado à discussão das teses de Milbank, com artigos de W. J. Hankey, F. C. Bauerschmidt e N. Lash, e uma longa resposta de Milbank a seus críticos, sob o título "Intensities" (pp. 445-497).

21. Wayne J. Hankey, Theory versus Poiesis: Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas, *Modern Theology* 15 (1999) 387-415 (aqui, p. 387).

gico. Ora, um tal passo é invencivelmente *aporético*. A ele se aplica, *mutatis mutandis*, o argumento de *retorsão* com que Aristóteles silencia a negação cética no IV livro (*gamma*) da *Metafísica*[22]. Com efeito, não se pode negar o discurso da ontologia senão com outro discurso, e esse, por sua vez, é necessariamente *ontológico*, pois nenhum discurso, articulado em enunciados inteligíveis, pode fazer a economia do *ser*. Eis, pois, como se define a situação *aporética* das teologias não-metafísicas que aceitam partir do campo heideggeriano da ontoteologia: todo procedimento ontológico, segundo a sentença de Heidegger, é ontoteológico e termina necessariamente na idéia — ou no ídolo — do Ente supremo. Como discorrer sobre o Deus vivo da Revelação senão negando toda ontologia? Mas como negar a ontologia senão com o discurso de uma ontologia *negativa* que deve pressupor o *ser* para poder negá-lo? Ora, a negação do *ser*, como mostrou Aristóteles, refuta-se a si mesma[23]. Não resta à teologia senão refugiar-se numa forma de narratividade poética — a exemplo do último Heidegger — ou numa mística do inefável.

Tal foi a encruzilhada teórica que acabou trazendo para o centro das discussões teológico-filosóficas recentes no âmbito do pensamento cristão dois tópicos que poderiam considerar-se definitivamente obsoletos à luz da leitura onto-teológica da história da teologia e da filosofia cristãs.

Em primeiro lugar, ganhou atualidade inesperada a exegese patrístico-medieval da pretensa autodefinição de Deus no livro do Êxodo nas versões grega e latina: *EU SOU o que EU SOU. E disse: assim dirás aos filhos de Israel: o que É enviou-me a vós* (Ex 3,14). É conhecida a brilhante exegese filosófica desse texto por E. Gilson, nele descobrindo o núcleo de uma "metafísica do Êxodo", que será explicitada na metafísica tomásica do *esse* ou do ato de existir. A tese de Gilson foi posteriormente relativizada, sobretudo com a descoberta, por P. Hadot, da acepção metafísica do infinitivo *eînai* (*esse*) substantivado, distinto do partícipio *on* (*ens*), num fragmento do comentá-

---

22. Aristóteles, *Met.* IV (*gamma*) , 4, 1006 a 35-1009 a 5.

23. Sobre o argumento de retorsão nessa passagem de Aristóteles, ver H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*, pp. 315-318.

rio ao *Parmênides* de Platão[24], muito provavelmente da autoria do neoplatônico Porfírio. Mas ela representou na época um desmentido incontestável à interpretação ontoteológica da metafísica de Tomás de Aquino[25]. Os antecedentes neoplatônicos e a leitura patrístico-medieval do texto do Êxodo, sobretudo em Agostinho e Tomás de Aquino[26], bem como uma releitura de Platão e Aristóteles e da tradição platônica na perspectiva da chamada "metafísica do Espírito" (*noûs*)[27], acabaram por impor uma severa limitação à aplicação do paradigma ontoteológico a toda a história da metafísica ocidental, ao mostrar sua inadequação à metafísica antigo-medieval.

Em segundo lugar, voltou a ocupar o centro de amplas discussões a concepção da *sacra doctrina* e o tratado sobre Deus nas primeiras questões da *Suma teológica*. A utilização consciente e extremamente cuidadosa que Tomás de Aquino faz da epistemologia e da ontologia aristotélicas nesse pórtico da sua obra mais importante, a articulação dessa conceptualidade filosófica com o conhecimento da Palavra de Deus revelada em ordem à natureza e à estrutura da ciência teológica[28] e, por outro lado, a nomeação de Deus como *Ipsum Esse* ou *Qui est* inspirada na leitura greco-latina do Êxodo (Ia., q. 13, a. 11) instauram um discurso justamente caracterizado como uma *ontologia teologal*, cujas peculiaridades o tornam inassimilável pelo paradigma onto-teológico heideggeriano[29]. No contexto dessa temáti-

---

24. As restrições de P. Hadot a E. Gilson estão expostas em seu texto Dieu comme acte d'être: à propos des théories d'É. Gilson sur la "métaphysique de l'Exode", reproduzido em *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Paris, Belles Lettres, 1999, pp. 115-126; sobre o comentário do *Parmênides, ibid.*, pp. 281-316. Admitindo-se embora os antecedentes helênicos da metafísica do *esse*, é indubitável a transformação por ela sofrida ao ser reinterpretada no contexto da teologia cristã do Deus Criador.

25. Sobre a ontoteologia e Tomás de Aquino, ver o número da *Revue Thomiste* XCV (1995).

26. Ver, a propósito, a publicação coletiva *Dieu et l'être: Exégèses d'Exode 3,14 et de Coram 20,11-24,* Paris, Études Augustiniennes, 1978.

27. A obra clássica a respeito é a de J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin,* Amsterdam, P. Schipers, 1964.

28. Ver R. Guerizoli, Polissemia e rigor: Tomás de Aquino e o método interpretativo escolástico (*Suma Teológica* I, q. 1), *Síntese* 86 (1999) 307-330.

29. As lições já citadas de D. Dubarle, *L'ontologie de Thomas d'Aquin* constituem uma magistral reconstituição da ontologia teologal do Aquinatense na sua unidade filosófico-teológica.

ca, o problema do uso metafísico do procedimento analógico, tanto no seu aspecto histórico quanto no seu aspecto teórico, retoma igualmente seu lugar no centro da reflexão metafísica[30].

Eis, pois, os pólos, situados nos fundamentos da sua vertente teórica, em torno dos quais passa a girar a reflexão teológica contemporânea:

1. O problema da natureza da teologia concentrada em dois tópicos principais, a saber, a forma *racional* do seu discurso posta em questão tanto pela tradição *crítica* da Ilustração[31] quanto pela limitação imposta pelo paradigma ontoteológico a toda forma de ontologia;

2. A questão do conhecimento e da nomeação de Deus como Princípio e Fim do discurso teológico na sua natureza estruturalmente *teocêntrica* (ordem das partes e questões na *Suma teológica* de Tomás de Aquino). Ora, a discussão desses dois tópicos prolonga-se necessariamente no campo metafísico e é essa a razão que explica o inevitável reaparecimento da metafísica no horizonte da teologia contemporânea. Foi provavelmente tendo em vista essa situação que a recente encíclica *Fides et Ratio* (1998) apresentou como um dos principais e, talvez, o principal alvo proposto ao programa doutrinal da teologia contemporânea a busca de uma nova articulação entre filosofia e teologia, e designou o terreno metafísico como o lugar teórico adequado para se definir os termos iniciais dessa articulação do ponto de vista da filosofia.

III.

Iniciamos estas nossas considerações com a evocação das transformações profundas que a sociedade ocidental vem conhecendo nos últimos dois séculos e que configuram, na verdade, a crise de uma

30. Sobre a noção metafísica de analogia, ver os estudos reunidos no número especial da revista *Les Études Philosophiques*, n. 3-4 (Juillet-Décembre 1989), sobretudo o artigo de L. Millet, Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin, pp. 371-383.

31. Sobre a natureza da teologia como ciência da Revelação, e sobre as discussões recentes em torno desse tema, ver Pasquale Giustiniani, Giuseppe Reale, *Filosofia e Rivelazione: una ricerca tra ragione e fede*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.

civilização plurimilenar e a difícil gestação de uma nova civilização. A face mais visível e inquietante dessa crise, considerada do ponto de vista da tradição ética, foi designada com o nome de *niilismo*. Mas os traços axiológicos da civilização que está nascendo, armada com uma fantástica instrumentação técnica, permanecem indecisos. Uma interrogação que não pode deixar de surgir na reflexão sobre esse enorme e singular fenômeno de *mutação* (preservando a força da metáfora biológica) de civilização diz respeito ao que permanecerá na civilização que nasce, seja como invariante da natureza humana, seja como aquisição, doravante irrenunciável, do nosso já longo caminho histórico. Essa interrogação não se dirige, evidentemente, à chamada "cultura material" em incessante progresso. Ela tem em vista a "cultura simbólica" e, nessa, sobretudo a esfera dos valores. Diversas estratégias teóricas são ensaiadas com o propósito de se encontrar alguma resposta para uma interrogação à qual está suspenso o fio do nosso destino. Como vimos, a leitura ontoteológica da metafísica, solo teórico sobre o qual cresceu e se desenvolveu até recentemente a árvore simbólica da civilização ocidental, é uma dessas estratégias. Na sua origem está uma intuição justa do fenômeno, designado por Heidegger *esquecimento* do Ser. Heidegger, no entanto, situou esse "esquecimento" no intervalo abstrato da chamada "diferença ontológica" entre o Ser e os seres, esquecimento que atinge o Ser em benefício da onipresença dos seres *(entes)*. Na verdade, porém, o *esquecimento* do *ser* no seu teor ôntico independente do nosso conhecer e do nosso agir e fazer caracteriza esse imenso processo de substituição dos *seres* que nos são *dados* pela natureza pelos *objetos* que são *produzidos* pela técnica. Trata-se de um processo concreto e palpável que se estende e avança por todos os caminhos da vida humana. A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica*, seja teórica (ciência), seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica, bem como das conseqüências *niilistas* que daí se seguem. Não se trata, evidentemente, de uma condenação da tecnociência, estágio necessário, como viu Teilhard de Chardin entre outros, da própria evolução biológico-cultural do *homo sapiens* e condição essencial da sobrevivência e expansão da vida inteligente no universo. Trata-se

do seu impacto sobre os critérios profundos e elementares de avaliação da própria vida com que o ser humano deve obrigatoriamente responder à questão ética fundamental: *como devemos viver*? Ora, a metafísica, ao contrário do que pretende a leitura ontoteológica, define-se desde as suas origens pela intenção sempre renovada de *rememoração* (*Erinnerung*) do Ser, não apenas na sua manifestação imediata no domínio do *sensível*, mas na sua amplitude transcendental como *inteligível*, ou seja na sua natureza do ser que *é* verdadeiramente (*ontôs ón*). Inaugurada na primeira parte do poema de Parmênides e recebendo uma expressão simbólica no mito platônico da *anámnesis*, a *Erinnerung* do Ser é a iniciativa teórica fundamental da metafísica e só começa a ser obnubilada pelo avanço dominador do *objeto* científico-técnico no espaço da razão. Sem a *memória* permanente do ser que *é*, independentemente da nossa intervenção na sua realidade original, e sem o reconhecimento do dinamismo *ontológico* fundamental que orienta os seres para o Absoluto do ser ou o múltiplo para o Uno — tarefa sempre recomeçada da metafísica — o espaço fica livre para o domínio do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do "mau infinito" (Hegel). Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a idéia do ser como *bem em-si*, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do *niilismo*. A civilização que se anuncia no século XXI será uma civilização eminentemente *científico-tecnológica*. Será portanto, normalmente, uma civilização na qual os problemas *éticos* formarão a chave de abóbada do universo simbólico. Ora, a reflexão sobre os fundamentos da ética, tarefa que se imporá sempre mais imperiosamente à reflexão filosófica, irá exigir uma recuperação do *esquecimento* do Ser para além das fronteiras da razão operacional e uma retomada do exercício da *Erinnerung* metafísica.

Os atores da civilização que deverá prevalecer no século XXI partilharão sem dúvida conosco da mesma *natureza* do ponto de vista da descendência biológica. Poderá neles ser reconhecida alguma continuidade com o passado atestada por invariantes *culturais*? Se consi-

derarmos a cultura *material*, tudo indica que a distância entre eles e seus ascendentes das civilizações passadas será cada vez maior. No domínio da cultura *simbólica*, a menos que uma possível mas imprevisível transformação tenha também atingido o seu *espírito* e os tenha tornado totalmente estranhos e indiferentes ao passado espiritual, sobretudo ético-religioso, do qual procederam, o vínculo mais permanente e resistente que os ligará a nós será a interrogação sobre as *razões de viver*. Vale dizer que o campo dos problemas *éticos* será provavelmente o invariante cultural mais certo que estará presente no universo simbólico de uma nova civilização. Ora, a exploração desse campo atinge inevitavelmente — toda a história da ética o comprova — suas camadas profundas, e essas são de natureza *metafísica*. Não será, pois, temerário afirmar que o exercício da *memória* metafísica acompanhará a reflexão ética, essa impondo-se como tarefa principal da filosofia que vier a ser praticada na civilização do século XXI[32].

O apelo instante da *Fides et Ratio* (n. 83-84) para que a teologia retome, aprofunde e amplie o seu diálogo com a metafísica não nasce apenas do cuidado pela continuidade de uma tradição cujas origens estão indissoluvelmente unidas às próprias origens do saber teológico na história do cristianismo. Transluz aqui uma extraordinária clarividência sobre o destino da teologia na civilização que se anuncia e sobre os títulos de legitimidade intelectual que ela poderá apresentar na discussão sobre os problemas éticos fundamentais que serão então dominantes. Na dinâmica da cultura intelectual de uma civilização científico-tecnológica, o discurso teológico, nas formas da narração poética, da retórica moralizante ou socializante, ou ainda de um vago misticismo, irá rapidamente alinhar-se nesse tipo de literatura esotérica que provavelmente continuará florescendo à margem da razão socialmente reconhecida e normalmente admitida na produção cultural. Como alternativa à *memória* metafísica, só será possível então à teologia, na busca de um título respeitável de identidade cultural, ou integrar-se numa eclética ciência das religiões ou assumir a forma de um desses ramos das ciências humanas cujos contornos permanecem

32. Essa convicção levou-nos a assentar sobre fundamentos explicitamente metafísicos nossa *Introdução à ética filosófica*, I, II, São Paulo, Loyola, 1999-2000.

indefinidos como a psicologia e a sociologia religiosas ou a fenomenologia da religião. O mais provável, no entanto é que a teologia, tendo renunciado ao "esforço do conceito" (Hegel) que a levaria a retomar inevitavelmente o exercício da *memória metafísica*, venha a concentrar-se numa espécie de *memória historiográfica* dos textos fundadores da Bíblia, num meritório trabalho filológico-crítico que confirmaria para esses textos o *status* de *clássicos* na tradição literária do Ocidente, ao lado dos clássicos da literatura greco-latina[33].

Voltemos às considerações com as quais iniciamos o presente texto. Na interrogação sobre as origens e as causas daquela que é provavelmente desde os inícios dos tempos históricos a mais profunda transformação das condições e do sentido da vida do *homo sapiens* sobre a Terra, nossa atenção fixou-se no domínio da *cultura*, onde o fenômeno recente do *niilismo* parece ser o índice mais eloqüente dessa inédita revolução das "coisas humanas" (*tà anthrópina*, no dizer de Aristóteles) que estamos assistindo e vivendo. Lembramos a análise genético-sintomática do fenômeno do *niilismo* proposta por Martin Heidegger. Ela pareceu-nos pouco convincente, quando se tornou clara para nós a sua incapacidade para dar razão justamente do evento cultural no qual pretendera situar a gênese primeira do *niilismo*: o nascimento da metafísica. Mais clara ainda manifestou-se a ineficácia heurística da leitura heideggeriana do *niilismo*, quando, por obra de alguns teólogos por ela influenciados, foi aplicada à infra-estrutura metafísica da teologia cristã tradicional.

Ao contrário de Heidegger, que faz da tecnociência moderna um resultado do caminho metafísico declinante da civilização ocidental, pensamos ter sido o advento da tecnociência, nascida da revolução científica do século XVII, a provocar nos últimos dois séculos a grande transformação que estamos procurando entender. Na medida em

33. Seguindo essa linha, a teologia acabará por ser inteiramente assumida pelo movimento do *linguistic turn*. Como ciência filológica e histórico-crítica, será reconhecida como uma ciência "moderna" que terá abolido definitivamente o problema da *verdade salvífica* dos textos bíblicos. Talvez conserve ainda o venerável nome de teologia, mas evidentemente não será mais *intellectus fidei*. A propósito, ver as lúcidas reflexões de JOSEPH RATZINGER, *Fede, verità e cultura: riflessioni in relazione all'Enciclica* Fides et Ratio (Conferência de Madrid, Fev. 2000), *Tracce* 3 (Marzo 2000), Milano, 2000, pp. 7-11.

que o acesso humano à realidade passou a ser determinado pelas operações teóricas da ciência e pelo fazer técnico dela resultante, ou na medida em que o mundo dos *seres* foi sendo traduzido na estrutura e na linguagem dos *objetos técnicos*, o exercício da *memória metafísica* perdeu seu referente real. Ao fazer da mecânica newtoniana o paradigma *a priori* do conhecimento da realidade traduzida nos conceitos operacionais da ciência, Kant ratificou essa perda e inaugurou a idade propriamente pós-metafísica. Não é caso de descrevermos mais uma vez as vicissitudes teóricas e político-sociais dessa idade que é a nossa nos últimos dois séculos, e que desembocam nas atuais e agressivas formas de *niilismo* sobretudo no campo ético. Retomar, em novo estilo teórico, o exercício de uma *memória metafísica* que reencontre o *ser* através da densa rede dos *objetos* científico-técnicos que nos envolve sempre mais, essa a tarefa maior que se apresentará à filosofia se ela, como acreditamos, sobreviver na nova civilização que se anuncia. Esse igualmente o campo teórico a partir do qual a teologia poderá assegurar então, conforme antecipa a *Fides et Ratio*, sua legitimidade intelectual e sua audiência cultural. A teologia é, essencialmente, um exercício de *memória* dos eventos inaugurais da história da salvação transmitidos pelos textos fundadores e traduzidos na linguagem de um discurso logicamente articulado. Desde os primeiros passos da *memória* teológica no século III, essa linguagem encontrou na suprassunção da *memória* metafísica a estrutura conceptual adequada à sua própria expressão. Tudo leva a crer que o futuro da teologia como saber socialmente reconhecido e legitimado estará ligado a novas formas de inter-relação dialética entre a *memoria fidei* e a *memoria entis*, ou seja, ao exercício da *memória teológica* na forma de um discurso explícita e criticamente *ontológico*.

ÍNDICE DE AUTORES

R

S

T

V

W

Z

Em *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*, H. C. de Lima Vaz desenvolve a hipótese de que a chamada *modernidade*, entendida como universo simbólico das razões que configuram, a partir do século XVI, uma nova idade na história intelectual do Ocidente, encontra algumas de suas raízes, sobretudo as de natureza metafísica, nas controvérsias doutrinais de fins do século XIII. A história das idéias é posta, pois, a serviço de uma leitura interpretativa e crítica da modernidade.

É leitura exigente, não se pode negar, mas feita a sua travessia, o leitor se encontrará, certamente, com uma nova compreensão de sua época e poderá desfrutar da serena alegria da inteligência.

visite nosso site:
www.loyola.com.br